

T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

SÜREÇ DİN FELSEFESİNDE DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Kevser ÇELİK
0330206082

TEZ DANIŞMANI:
Doç. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

ISPARTA, 2006

T.C
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MÜDÜRLÜĞÜ

YÜKSEK LİSANS
TEZ SAVUNMASI ve SÖZLÜ SINAV TUTANAĞI

İLGİ: Enstitü Yönetim Kurulu'nun 03.../08./2006 Tarih ve 19.6./05-6...Sayılı Kararı Felsefe...ve...Din....Bilimleri.............. Anabilim Dalında Yüksek Lisans öğrenimi gören 0330206082... numaralı ......Kevser.....ÇELİK....................................'ın hazırladığı...
..................Süreç...Din.....Felsefesinde.....Din-Bilim...İlişkisi........................
....
....
.... konulu YÜKSEK LİSANS TEZİ ile ilgili TEZ SAVUNMASI ve SÖZLÜ SINAVI Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin ..25..... Maddesi uyarınca 21.../08./2006..Pazartesi..günü saat ..13:00.......'da yapılmış; sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tez savunmasını KABULÜNE / ~~REDDİNE / DÜZELTME SÜRESİ VERİLMESİNE~~ OYBİRLİĞİYLE/ OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

SINAV JÜRİSİ

ÜYE	**ÜYE**	**ÜYE**
Prof. Dr. İsmail YAKIT	Doç. Dr. Mevlüt ALBAYRAK	Doç. Dr. Kemal SÖZEN

Madde-25 Tez Sınavının tamamlanmasından sonra Jüri tez hakkında salt çoğunlukla "KABUL" ,"RET" veya "DÜZELTME" kararı verir. Bu karar, Enstitü Anabilim Dalı Başkanlığınca tez sınavını izleyen üç gün içinde ilgili Enstitüye tutanakla bildirilir. Tezi reddedilen öğrencinin Enstitü ile ilişiği kesilir. Tezi hakkında düzeltme kararı verilen öğrenci en geç üç ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur. Bu savunma sonunda da tez kabul edilmeyen öğrencinin Enstitü ile ilişiği kesilir.

ÖZET

SÜREÇ DİN FELSEFESİNDE DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

Kevser ÇELİK

SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 96 sayfa, Ağustos 2006

Danışman: Doç. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

Bu çalışmanın amacı, düşünce tarihi boyunca din ve bilim arasındaki ilişkinin çoğunlukla çatışma şeklinde olduğu ileri sürülmüş olmasına karşılık süreç din felsefesinden hareketle din ve bilimin bir rasyonel düşünce alanında uzlaştırılabileceği görüşünü ortaya koymaktır. Çalışma, süreç filozofu A. N. Whitehead'in din ve bilim arasında sağlıklı bir ilişki kurulabilmesi için geliştirdiği metafizik ve bu metafiziği destekleyen günümüz süreç felsefecileri J. B. Cobb ve D. R. Griffin'in görüşleri doğrultusunda şekillenmektedir.

Bu çalışmanın temel çıkış noktası günümüzün temel problemlerinden olan din ve bilim arasında var olduğu iddia edilen çatışmayı çözme çabası, süreç din felsefesinin temel amaçları arasında yer almaktadır. Bu konuyu tahlil edebilmek için öncelikle din-bilim ilişkisinde temel olan süreç felsefesinin temel kavramları olarak "süreç", "bil-fiil şeyler", "kavrayış", "bir şeyden zevk alabilme ve bu zevki kullanabilme yeteneği", "somutlaşma süreci", "topluluk", "olay", "aslî ilişkililik", "yaratıcı ben belirlenimi" kavramları açıklanmaktadır. Buradan hareketle de süreç felsefesi ve bu felsefeden geliştirilen süreç din felsefesi tahlil edilmektedir.

Süreç felsefesi, genellikle gerçeklerin oluşuna, sürece ve değişime vurgu yapan, bilim temelinde Whitehead tarafından sistemleştirilmiş olan bir felsefedir. Bu felsefenin temel ilkesi ise bil-fiil durumlar olarak kabul edilen olaylardır.

Whitehead'i merkeze alan süreç din felsefesi ise tüm bil-fiil şeylerin birbiriyle ilişkili olduğunu dikkate alan bir metafiziktir. Dolayısıyla bu felsefeye göre din ve bilim birbirinden bağımsız değil aksine birbiriyle ilişkilidir. Süreç din felsefesinin temel ilkesi de din ve bilimi tek bir dünya görüşü içinde kaynaştırmaktır.

Süreç din felsefesi çerçevesinde din ve bilim incelendiğinde her ikisinin de süreç içerisinde olduğu görülmektedir. Dolayısıyla din ve bilim bizzat hayatın içinde olup birbiriyle ilişkilidir. Bundan dolayı bir tarafta meydana gelen değişimler, diğer tarafta da değişimlerin olmasını zorunlu kılmaktadır.

Din ve bilim arasında çatışma, bağımsızlık, diyalog ve entegrasyon olarak dört farklı yapıda ilişki bulunmaktadır. Çatışma ilkesine göre din ve bilim her ikisi de kendisinin tek hakikat olduğunu savunduğu için çatışmaktadır. Bağımsızlık ilkesine göre din ve bilim tamamen farklı alanlar olup ne çatışırlar ne de bir ilişki içinde bulunabilirler. Diyalog ilkesine göre din ve bilim arasında farklılıklar olduğu kadar benzerlikler de bulunmaktadır. Bundan dolayı din ve bilim arasında diyalog şeklinde bir ilişki mümkün görünmektedir. Entegrasyon ilkesine göre de din ve bilim, Whitehead'in metafiziğinde olduğu gibi tek bir metafizik sistem kullanılarak birleştirilebilir.

Süreç din felsefesine göre din-bilim ilişkisi, düşünce tarihinde din ve bilim çatıştığı görüşünden hareketle değerlendirilmektedir. Din ve bilim arasında var olduğu iddia edilen bu çatışma, özellikle 19. yüzyılda modern bilim ile Batı Hıristiyanlığı arasında yoğunluk kazanmıştır.

Bu çatışma çok farklı nedenlere dayandırılmakla beraber süreç din felsefesi, din ve bilim arasındaki çatışmanın temel kaynağı olarak süpernaturalizm ve natüralizmi görmektedir. Çünkü natüralizm sadece bilimsel hakikatlerle gerçeğe ulaşabileceğimizi savunurken, süpernaturalizm sadece dinsel hakikatlerle gerçeğe ulaşabileceğimizi savunmaktadır. Dolayısıyla her iki anlayış da kendini tek hakikat olarak görmekte ve diğer hakikatleri reddetmektedir. Bu nedenle süpernaturalizm ve natüralizm ciddi eleştiriler almıştır. Süreç din felsefesi, din ve bilim arasındaki çatışmayı çözmek için hem bilimsel hakikatleri hem de dinsel hakikatleri içeren teistik natüralizmi önermektedir.

Sonuç olarak süreç din felsefesine göre din ve bilim arasında çatışma yoktur, aksine bu iki alan paylaşabilecekleri ortak bir alanda uzlaşabilirler. Nitekim bunun sağlanabilmesi için her iki tarafta da yeniden düzenlemelere gidilmelidir.

Anahtar Kelimeler: *Süreç, Süreç Felsefesi, Süreç Din Felsefesi, Din, Bilim, Din-bilim Çatışması, Din-Bilim İlişkisi.*

ABSTRACT

RELATION BETWEEN RELIGION AND SCIENCE IN PROCESS PHILOSOPHY OF RELIGION

Kevser ÇELİK

SDU Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences

MA, 96 Pages, August 2006

Supervisior Assoc. Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

The purpose of this study is to expose that religion and science can integrate into one rational scheme of thought in the context of 'process philososphy of religion' although in history of thought it has been suggested that the relation between religion and science is generally in conflict. The study aims to develop a framework in the light of views of Alfred North Whitehead who has constituted the metaphisycal approach in order to establish a relation between religion and science and of D. R. Griffin and J. B. Cobb who have supported and further developed the metaphysics establish by A. N. Whitehead.

The leitmotiv of this study is that the apparent conflict between religion and science that has been a fundamental problem of todays ongoing discussion in philosophy of religion, could be overcome by process philosophy of religion. To analyse this matter firstly basic concepts of the process philosophy, 'process', 'actual entities', 'prehension', 'enjoyment', 'concrescence', 'nexus-society', 'event', 'essential relatedness', 'creative self-determination', are introduced and explained. In this context, the process philosophy, and the process philosophy of religion which has been developed in process philosophy are analysed.

From general point of view the process philosophy is a specific philosophy that underlines the process, the becoming and the change. This philosophy was systematized by Alfred North Whitehead on the basis of science. The basic principle of this philosophy is events which are accepted as actual occasions.

The process philosophy of religion that has been positioned at the very centre of Whitehead's metaphysics, argues that all actual entities are connected with each other. Correspondingly, the religion and science, in respect of this philosophy, are not independent from each other, rather they are connected with each other. The basic principle of process philosophy of religion is that the religion and science are fusing into a single world view.

When religion and science were analysed in the frame of process philosophy of religion, it can be seen that both of them are in the process. Consequently, religion and science are in life itself, and they are connected with each other. Therefore, the changes which occur in one side enforces the changes on the other side.

There exist four different relations between religion and science: conflict, independence, dialogue and integration aspects. According to conflict aspect, religion and science are in conflict because both of them defend that they are the single (one) actuality. According to independence aspect, religion and science are the different fields; nor they are in conflict neither they are connected with each other. According to dialogue aspect, there exist both differences and similarities between religion and science. So there is a possible dialogue between religion and science. According to integration aspect, religion and science are integrated onto one metaphysics system, i.e. metaphysics of Whitehead.

According to the process philosophy of religion the relation between religion and science can be investigate from the angle of presupposition that religion and science are in conflict. This presupposition that religion and science are in conflict had been intensifyed particularly during the 19th century between the modern science and the Western Christianity.

However, this conflict based on many different reasons. The process philosophy of religion accepts supernaturalism and naturalism as basic sources of conflict. Because, the naturalism only defends that actuality can be achieved through scientific truths, and the supernaturalism only defends that actuality can be achieved through religious truths. So both of them defend that themselves are the single ultimate actuality, and they reject the other truths. Therefore, the supernaturalism and the naturalism have been strongly criticized. In order to overcome the conflict

between religion and science, process philosophy of religion suggests the theistic naturalism which includes both scientific truths and religious truths.

Consequently, according to the process philosophy of religion there is no conflict between religion and science. Rather they can fuse onto a single rational scheme of thought. In order to realize this fusion, a reorganization is needed at both sides.

Key Words: *Process, Process of philosophy, Process philosophy of religion, Religion, Science, Conflict between religion and science, Relation between religion and science.*

İÇİNDEKİLER

Sayfa

İÇİNDEKİLER……………………………………………………………………………………..I

KISALTMALAR III

ÖNSÖZ...IV

GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

SÜREÇ FELSEFESİ

SÜREÇ FELSEFESİ……………………………………………………………………………..9

1.1. SÜREÇ FELSEFESİNDE BAZI KAVRAMLARIN TANIM VE TAHLİLİ 9

1.1.1. Süreç (Process).. 9

1.1.2. Bil-fiil Şeyler (Actual Entities) 12

1.1.3. Kavrayış (Prehension) 14

1.1.4. Bir Şeyden Zevk Alabilme Ve Bu Zevki Kullanabilme Yeteneği... 16

1.1.5. Somutlaşma Süreci (Concrescence) 17

1.1.6. Topluluk (Nexus-Society) 18

1.1.7. Olay (Event).. 19

1.1.8. Aslî İlişkilik... 20

1.1.9. Yaratıcı Ben-Belirlenimi 21

1.2. SÜREÇ FELSEFESİ NEDİR?... 22

İKİNCİ BÖLÜM

SÜREÇ DİN FELSEFESİ

SÜREÇ DİN FELSEFESİ………………………………………………………………………...28

2.1. SÜREÇ DİN FELSEFESİNDE DİN... 34

2.2. SÜREÇ DİN FELSEFESİNDE BİLİM.. 38

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÜREÇ DİN FELSEFESİNDE DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

SÜREÇ DİN FELSEFESİNDE DİN-BİLİM İLİŞKİSİ..........44

3.1. KAVRAMSAL TAHLİL.......... 47

3.1.1. Süpernaturalizm Nedir?.......... 47

3.1.2. Natüralizm Nedir?.......... 48

3.1.3. Panenteizm.......... 50

3.1.4. Panexperientializm.......... 52

3.2. SÜREÇ DİN FELSEFESİNDE DİN-BİLİM İLİŞKİSİ.......... 58

3.2.1. DİN-BİLİM İLİŞKİSİNİN DÖRT FARKLI YAPISI.......... 60

3.2.1.1. Çatışma.......... 60

3.2.1.2. Bağımsızlık.......... 62

3.2.1.3. Diyalog.......... 63

3.2.1.4. Entegrasyon.......... 64

3.2.2. SÜPERNATURALİZM VE NATÜRALİZME YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER.......... 75

SONUÇ..........84

KAYNAKÇA..........91

KISALTMALAR

A. g. e : Adı geçen eser

A.g.m. : Adı geçen makale

A.g.y. : Adı geçen yer

AI : A. N. WHITEHEAD, Adventures of Idea

Bkz. : Bakınız

Çev. : Çeviren

BD : Ian BARBOUR, Bilim ve Din Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma

PR : A. N. WHITEHEAD, Process and Reality

PSG : Charles HARTSHORNE–William L. REESE, Philosophers Speak of God

RS : D. R. GRIFFIN, Reenchantment Without Supernaturalism *A Process Philosophy of Religion*

SDÜ : Süleyman Demirel Üniversitesi

M.Ö. : Milattan Önce

Ö. : Ölüm Tarihi

s. : Sayfa

SMW : A. N. WHITEHEAD, Science and the Modern World

T.Ç. : Türkçe Çevirisi

Üniv. : Üniversitesi

vd. : Ve devamı

vs. : Vesaire

Yay. : Yayınları

ÖNSÖZ

Din-bilim arasındaki ilişki ya da çatışma konusu, günümüz din felsefesinin temel problemleri arasında yer almaktadır. Süreç din felsefesi açısından din-bilim arasındaki ilişkiyi konu alan bu çalışma, Whiteheadçi süreç felsefesinden hareket etmektedir. Bu yüzden çalışma konuyla ilgili bir tasvir ve tahlil çalışmasıdır.

Çalışma Giriş, 3 bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş, genel bir tasvir ve din-bilim arasındaki ilişkinin kısa bir serüvenini sunmaktadır. Çalışmanın birinci bölümü, Süreç felsefesi hakkında genel bir açıklama yapmaktadır. Burada Whitehead'in felsefesini geliştirmeye çalışan ve günümüzde yaşayan süreç din felsefecileri John B. Cobb Jr. ve David Ray Griffin hakkında kısa bilgi vermeyi uygun gördük. Bundaki amacımız bu iki düşünürün, süreç din felsefesinde yaşayan etkin iki isim olması ve konuyla ilgili çalışmalar yapmış olmalarıdır. Ayrıca bu bölümde süreç felsefesinin doğru okunabilmesi için bilinmesi gerekli bazı kavramların geniş bir açıklamasını yaptık.

İkinci bölümde, süreç din felsefesi hakkında genel bir açıklama yapıldıktan sonra, süreç din felsefesinde din ve bilim anlayışı ayrı başlıklar altında ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde ise süreç din felsefesinde din-bilim ilişkisi bir bütün olarak değerlendirilmiştir. Bu bölümde bu felsefenin din-bilim ilişkisini kavrayabilmek için öncelikle bazı kavramsal tahlillere gidilmiştir.

Bu tezi hazırlamamda destek ve emeği geçen hocam Doç Dr. Mevlüt ALBAYRAK'a, eleştirileri ve olumlu yönlendirmelerinden dolayı hocam Prof. Dr. İsmail YAKIT'a ve hocam Doç. Dr. Kemal SÖZEN'e çok teşekkür ederim.

Arş. Gör. Kevser ÇELİK

Süleyman Demirel Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

GİRİŞ

15. ve 16. yüzyıllarda başlayan bilimsel reformasyon, bilimi materyalizm çizgisine göre düzenleme girişimini güçlendirdi ve bu girişimi günümüze kadar devam ettirdi. Bu bilim girişimi, yeni modern felsefi önermeler içerisinde ortaya çıktı. Metafizik açıdan, yeni bilim sadece fiziksel gerçekliği, epistemolojik açıdan da duyumsal tecrübeyi kabul etti. Bir grup bilim adamı, bu önermelerin bilimsel önermeler olduğunu savundu. Bir başka grup düşünür ise, bu modern felsefi önermelerin, deneysel keşiflerin sonucu ortaya çıkmadığını ve fiziksel dünya biliminde formüle edilmiş deneysel gerçekler olmadığını iddia etti. Bununla birlikte bu önermeler, modern Batı biliminin felsefi varsayımları olarak kabul edildi. Bu modern bilimin felsefi varsayımları, tüm Batı kültüründe hâkim varsayımlar olmaya başladı.[1]

Modern bilim, bir bütün olarak evrenin kaynağı, yapısı ve gelişmesi hakkında çalışmalar yapmaktadır. Tarihsel olarak baktığımızda bilim, ya da kozmoloji, dünyanın temeli ile ilgili olarak kendi kaynağını dini öğretilerde bulmuştur. Bu anlamda bilim, hem felsefe hem de ilahiyat ile doğrudan bir ilişki içindedir. Ancak Rönesans'la birlikte başlayan bilimsel düşüncedeki ilerlemeler felsefe ve ilahiyatın etki alanını sarsmıştır.[2] Din ve bilim insan tecrübesinin etkin iki alanı olarak, insanlığın yaşadığı tecrübe zenginliğinin temel unsurları olmasına rağmen, 19. yüzyılla birlikte bilim insanlık tecrübesinin tek hâkim alanı olarak kabul edilmeye başlanmıştır.

---

[1] Seth HOLTZMAN, **"Science and Religion: The Categorial Conflict"**, International Journal for Philosophy of Religion, Vol: 54, Kluwer Academic Publishers 2003, s. 83

[2] William L. CRAIG, "Theism and Physical Cosmology", **A Companion To Philosphy of Religion** içinde, ed. Philip L. QUINN-Charles TALIAFERRO, Blackwell Publishing, Oxford 1999, s. 419

Bu hâkim iddiaya rağmen bilim ve dini, dünya hakkında genel inançları açıklamanın iki farklı yolu olarak kabul edebiliriz. Bu iki yol, bazılarına göre birbiriyle çatışan ve uzlaşmaları mümkün olmayan iki ayrı yoldur.[3] Din ve bilim arasındaki çatışmanın kaçınılmaz olduğunu savunanların temel iddiası her iki alanın birbirinden tamamen ayrı olduğudur. Ancak her iki alanın insanlık tecrübesi açısından yerine baktığımızda durumun iddia edildiği kadar kolay ve basit olmadığını görmekteyiz. Nitekim bilim,

"*doğal dünyanın gerçeklere dayanan özelliğini belgelemeye ve bu olguları açıklayan ve düzenleyen öğretileri geliştirmeye çalışır. Diğer taraftan din, eşit derecede işlev görür, ancak bunu tamamen insan amaçları, anlamı ve değerlerinin farklı bir alanında gerçekleştirir."*[4]

Bu görüş, din ve bilim arasında var olması gerektiği iddia edilen çatışmanın imkânını azaltmakta, hatta yok etmektedir. Ancak insanlık 16. yüzyıldan itibaren Batı Hıristiyanlığında geleneğin hızlı bir çöküşüne ve modern bilimin doğuşuna şahit olmaya başladı. Bununla birlikte 17. yüzyıl da dâhil bilim adına söz söyleyen filozofların hayat hikâyeleri dinden bağımsız değildir. 18. yüzyıla kadar, dünyanın kaynağı ve yapısı hakkında ileri sürülen birçok delil din adına savunulmuştur. Bilim ve din arasındaki bu ilişki, Whitehead'e (ö. 1947) göre bir "mayalanma çağıdır. Hiçbir şey sabit değildir."[5] Bu mayalanma çağı, insanlığı yeni bir sürece soktu. Bilim, evrenin var oluş öyküsünden, insanın dünyadaki varlık sebebine kadar her şeyi açıklayabilecek bir güç olarak kabul edilmeye başlandı.

16. ve 17. yüzyıldaki dini tartışmalar, ilahiyatçıların zihninde olumsuz bir durum yarattı. Bundan dolayı ilahiyatçılar,

"*ya saldırma yoluna ya da dini savunma yoluna gittiler ve kendilerini, düşman güçler tarafından kuşatılmış bir kalenin garnizonu olarak tanımladılar. Din tarafındaki tüm bu görüntü, yarı-gerçekleri ifade etmektedir. Yani gerçeğin bir kısmını göstermektedir. Bu durum aynı zamanda din-bilim arasındaki çatışmayı*

---

[3] John WORRALL, "Science Discredits Religion," **Contemporary Debates in Philosophy of Religion** içinde, ed. Michael L. PETERSON and Raymond J. VANARRAGON, Blacwell Publishing, Oxford 2004, s. 60 vd.

[4] John WORRALL, "Science Discredits Religion," s. 62

[5] Alfred North WHITEHEAD, **Science and the Modern World**, The Macmillan Company, The Free Press, New York 1967, s. 1, (Bundan sonra bu esere SMW şeklinde atıfta bulunacağız.)

beslemiştir. Nitekim din tarafında olanlar, değişime cesaret edemediler. Çünkü onlar kendi ruhsal mesajını, özel görüntü birliklerinden ayırma görevinden kaçtılar."[6]

Diğer bir ifadeyle din, kendi hakikatlerini diğer hakikatlerden ayırma görevini yerine getirmek yerine kendisinin tek hakikat olduğunu savunma yoluna gitti. İlahiyatçılar savunmalarını artırdıkça, bilimle aralarındaki uzlaşmazlık arttı. Bilimin etkisi arttıkça dindar entelektüel kesimin de otoritesi zayıfladı.[7] Mesela Darwin (ö. 1882) veya Einstein (ö. 1955) fikirlerimizi derinden etkileyen ve hatta değiştiren teorilerini ortaya attıkları zaman, onlar açısından bu bir zafer olarak görüldü. Birçok düşünür, bilimle ilgili önceki fikirler terk edildiği için, bilim için artık bir yenilginin söz konusu olamayacağını iddia etmeye başladılar.[8]

19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında bilim kendi özgüveni içinde dinin etkin hâkimiyet alanlarına da müdahale etmeye başladı. İnsanlar gerçek problemlerine gerekli çözümü ancak bilim yoluyla bulabilecekler ve bilimin veremediği çözümü de başka yerde aramaya şiddetle karşı çıkacaklardı. Böyle bir çözüm arayışı, aslında çözümsüzlük bir yanılsamadan başka bir şey değildir.[9]

Bilimin her şeyin çözümü olduğu şeklindeki inanç kaçınılmaz olarak din ile bilim arasında ciddi bir çatışmanın olabileceği sonucunu doğurmuştur. Özellikle Batı Hıristiyan dünyası açısından doğru olan bu anlayış, İslam söz konusu olduğunda kaçınılmaz olarak yanlış kabul edilmektedir. Kur'an ve Peygamber'in sözleri ile İslam tarihi süreci içindeki uygulamalar dikkate alınınca, İslam dini ve ona inananlar için din ve bilim arasında bir çatışmadan söz etmek mümkün görünmemektedir.[10] Var olduğu iddia edilen din-bilim çatışması genelde Batı Hıristiyan dünyasının tecrübe etmiş olduğu bir problemdir.

Bilim ve din arasında görülen mantıksal gerilim, Batı'da modern dönem boyunca fazlaca hissedilmiştir. Modern dönemin başlangıcında bilim, kendinde yeni

---

[6] SMW, s. 189

[7] SMW, s. 188

[8] Bkz. Sigmund FREUD, **Bir Yanılsamanın Geleceği**, Çev. H. Zafer KARS, İstanbul, Kaynak Yay., 1994, s. 51-52; Bernard RUSSELL, **Why I Am Not A Christian**, George Allen and Unwin Ltd., London 1967, s. 24-25

[9] Mevlüt ALBAYRAK, "A.N. Whitehead'in Din Anlayışı ve Hayatın Bütünlüğü," **Dinin Oluşumu** içinde, A. N. WHITEHEAD, Alfa Yay., İstanbul-Bursa 2001, s. 9

[10] İsmail YAKIT, **İslam'ı Anlamak**, Ötüken, İstanbul 2005, s. 72-77

düzenlemeler yaptığından beri dini düşünce, Modern Batı medeniyetinde çoğu yönde yerini kaybetmişti. Ancak son zamanlardaki yaygın görüşe göre, bilim ve din arasında aslında mantıksal bir çatışma yoktur. Buna göre bilimsel inançlarımız ve bilimsel kavramlarımız, kavram ve inançlar formunda kategorik önermeler varsaymaktadır. Aynı şekilde dini inançlarımız ve dini kavramlarımız, farklı ve birbirine zıt kategorik önermeler varsaymaktadır.[11] Bu açıdan her ikisi arasında bir çatışma söz konusu olmamalıdır.

Modern dünya Hıristiyan inancı açısından hem pratik, hem de teorik alanda derin meydan okumalara yol açtı. Bu meydan okumalardan biri, modern bilimsel dünya görüşü ile Hıristiyan inancının birbiriyle çatıştığı iddiasıdır. Bu çatışma iddiası, astronomi, jeoloji ve biyoloji gibi tecrübeye dayalı bilimlerle yapılan keşiflere dayandırılarak savunuldu.[12]

Bilimsel ve dini inanç ve kavramlar, görünüşte çatışma içerisinde olsa bile, onlar sadece kategorik seviyede çatışma içerisinde olabilirler. Ancak bilim-din arasında bir çatışmanın olduğunu reddedenler, bilim ve dindeki kategorik düzeyle ilgilenmemektedirler.[13]

İnsan tecrübesinin iki farklı, ancak birbirinden tamamen bağımsız olmayan bu iki alanıyla ilgili zorluk öncelikle tanımlamadan kaynaklanmaktadır. Whitehead'in ifadesiyle, "din ve bilim arasındaki ilişki sorununa yaklaşımdaki zorluk, zihnimizde açık olmasına rağmen, her iki kavramın ne olduğuyla ilgilidir."[14] Buna göre bu konu hakkında konuşmaya başladığımızda her iki alanla ilgili çatışma anlayışı, "doğal olarak zihnimizde meydana gelmektedir."[15] Her iki alan da insan tecrübesi için vazgeçilmezdir. Bu alanların farklılığı bize, bu iki etkin gücün anlamını birbirinden ayırmamız için bir gerekçe sunmaz.

Din ve bilimin farklı yönlere sahip olduğundan hareketle, din ve bilim arasında bir çatışmanın varlığı iddia edilmektedir. Ancak hakikatin farklı yönleri olan

---

[11] Seth HOLTZMAN, a.g.m., s. 77

[12] David Ray GRIFFIN, **Two Great Truths A New Synthesis of Scientific Naturalism and Christian Faith**, Westminster John Knox Press, Louisville-London 2004, s. xix.

[13] Seth HOLTZMAN, a.g.m., s. 77

[14] SMW, s. 181

[15] SMW, s. 181

din ve bilim, bize kendi açılarından dinsel ve bilimsel hakikatler sunmaktadırlar. Bununla birlikte bazı düşünürler, dinsel hakikatleri görüp, bilimsel hakikatleri göz ardı ederken, bazıları da bilimsel hakikatleri görüp dinsel hakikatleri göz ardı etmektedirler. Sonuçta da bu kişiler tek doğru olduğu iddiasından hareketle karşılıklı olarak birbirlerini reddetmeye ve çatışmaya gitmektedirler. Bu çatışmanın üstesinden gelmenin bir yolu da din ve bilimin, hakikatin iki farklı yönü olduğunu kavramaktır.

Bilimin hızlı gelişmesi ve değişmesi onun doğasından kaynaklanmaktadır. Buna göre bilim, ilahiyat alanından daha hızlı değişmektedir. Hiçbir bilim adamı kendisini Galileo'nun (ö. 1642) ya da Newton'un (ö. 1727) inançlarıyla, hatta on yıl önceki kendi bilimsel inançlarıyla sınırlayamaz. Bilim adamı açısından da, dini düşünür açısından da evren hakkında söylenenlerin doğru ve yanlış yönlerinin olabileceğini kabul etmeliyiz. Mesela, bugün baktığımızda Galileo ile Kilise arasında yaşanan çatışmada her iki tarafın da doğru ve yanlışları vardı. "*Galileo dünyanın hareket ettiğini, fakat güneşin sabit olduğunu söylüyordu. Diğer taraftan kilise ya da engizisyon yetkilileri ise dünyanın sabit, güneşin hareket ettiğini savunuyordu. Mutlak mekân teorisiyle Newtoncu bilim adamları, hem dünyanın hem de güneşin hareket ettiğini söylediler. Bugün bu üç ifadenin hepsinin tamamen doğru olduğunu söyleyemeyiz. Dönemleri açısından bu bilimsel ve dini söylemlerin doğru ve yanlışları söz konusudur. Bu açıdan ne tam olarak Galileo doğru idi, ne Kilise tamamen yanlıştı*."[16]

Bilim kendi serüveninde karşılaştığı gerçeklerle yüzleşmek zorunda kalmıştır. Aynı şekilde "din de eski güç ve ihtişamına kavuşmak istiyorsa," diyor Whitehead, "bilimin yaptığı gibi aynı ruhla değişimle yüzleşmek zorundadır."[17]

Modernitenin hâkim etkisi altında din, kendi gerçekliklerini ortaya koyarak, insanlığın ortak tecrübesine sunabilecekleri üzerinde yoğunlaşmak zorundadır. Bu, bilimin hâkim otoritesi karşısında dinin yetersiz ve bilim ile bir arada bulunamayacağı anlamına gelmez. Ancak din ve bilim arasında var olduğu iddia edilen çatışma ve ayrılığın giderilebilmesi için her iki alanın da doğru tanımlanması gerekmektedir.

---

[16] Ayrıntı için bkz. SMW, s. 183 vd.
[17] SMW, s. 188

Bilimin çizdiği dünya resmi, dinin iddialarını reddetmez. Din de insanlığın hayatını anlamlandırma iddiasındaki söyleminden bilimin baskın gücü karşısında geri adım atmaz. Bu anlamda din ne savunmacı ne de saldırgandır. Her iki alan da insan varlığı içindir. Süreç din felsefesinde,

"*pratikte her ne bulunursa bulunsun, metafizik tanımlamanın faaliyet alanı içinde olmalıdır. Tanımlama pratiği dâhil etmekte başarısız kalırsa, metafizik yetersiz kalır ve yeniden düzenlenmeye ihtiyaç duyar*."[18]

Buna göre felsefe, tecrübeye dayalı serüvenden uzak kalamaz. Çünkü "felsefenin doğuşuna büyük oranda katkı yapmış olan Matematik ve dinin birleşik etkisi, statik dogmatizmle birlikte talihsiz bir etki de yapmıştır".[19] Bilim adamının gözlemlenen objeleri yanlış yorumlaması ve gözlemleyenlerin kayıtlarına doğru diye girmesi, tecrübenin etkinliğinden şüphe etmeye yol açmıştır. Bu açıdan "bireysel tecrübe, rasyonel bakış açısıyla bir denge unsuru kurmalıdır."[20] Bilim ve din, süreç din felsefesinde bil-fiil durumdur. Bu "her bil-fiil durumun, kendi sahip olduğu özel bireyselliği derinleştirerek kendi asli ilave formatif unsurların şartlarına katkıda bulunur."[21] Buradan hareketle "*din, tecrübeyi meydana çıkaran idrake duygusal bir reaksiyon ile rasyonel düşüncenin, bilim ise bizzat algılar ile rasyonel düşüncenin uyumu ile ilgilidir… Din tecrübe eden süjenin oluşumu ile, bilim ise… objelerle ilgilidir. Bu iki alan birbirinden ayrı, fakat süjede birleşir. Süje, verilmiş ve ortadaki şartlardan oluşur. Bu anlamda din ve bilim arasındaki uzlaşmada süreç, tecrübe eden süjenin kendisinden başka bir şey değildir*."[22]

Whitehead'in ifadesiyle söylersek, "bilimden kaçıp dine (teoloji), dinden kaçıp bilime sığınamazsınız. Hakikate kestirmeden ulaşamazsınız."[23] Bu çalışma hem din, hem de bilimde bulunan hakikatleri uzlaştırmak için daha genel bakış açılarının mümkün olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

---

[18] A. N. WHITEHEAD, **"Nazari Felsefe"**, Çev. Mevlüt ALBAYRAK, tabula rasa –felsefe&teoloji, Yıl: 2, Sayı: 4, 2002 Isparta, s. 229

[19] WHITEHEAD, a.g.y., s. 225

[20] WHITEHEAD, a.g.y., s. 231

[21] WHITEHEAD, a.g.y., s. 231

[22] WHITEHEAD, a.g.y., s. 232

[23] A. N. WHITEHEAD, **Religion in the Making**, The Macmillian Company, New York, 1926, s. 76-77, Mevlüt ALBAYRAK, a.g.m., s. 37

Aynı zamanda bu çalışma, süreç din felsefesinden hareketle din ve bilim arasında bir çatışmanın olmadığını, olamayacağını göstermeye çalışmaktadır. Probleme tersinden bakar ve her iki alan arasında bir çatışmanın olabileceğini düşündüğümüzde sormamız gereken birinci soru büyük ihtimalle, bu çatışmanın nerede meydana geleceği şeklinde olacaktır. Her şeyi yaratan bir Tanrı'nın var olduğu, onun insanlarla ilgilendiği, evreni ve insanlık tarihini kontrol ettiği, öldükten sonra insan hayatına bir anlam katmak isteği ile bilim nerede ve nasıl çatışabilir?[24] Bilimin Tanrıyı test tüpüne koyamaması, bilimin onun hakkında onun yok olduğuna hükmetmesine sebep olabilir mi? Modern bilim böyle bir metodolojiyi mutlak ve değişmez olarak kabul etmekte ısrar edebilir mi?

Bilim adamlarının ilahiyatla ilgili dünya görüşlerinden etkilenmesi ve ilahiyattan etkilenerek gelişmesi doğaldır. İnsan tecrübesini parçalara ayırmanın ve bu parçaları da bir araya gelmez mutlaklar olarak kabul etmenin doğru olamayacağını bu çalışmada süreç din felsefesine göre göstermeye çalıştık. Bilmemiz gereken temel öncül, bilim, bilimdir ve din de dindir. Bu çalışma Whitehead'in felsefi sistemine dayalı süreç din felsefesine göre din-bilim ilişkisinin bir tasvir ve tahlili olduğu için hiçbir şekilde dini bilim, bilimi de din olarak ortaya koymaya çalışmayacaktır.

Bu anlamda her iki alanın etkin gücünü görmek bize çok geniş imkânlar sunmaktadır. Whitehead'in geliştirdiği süreç felsefesi ve ondan hareketle geliştirilen süreç din felsefesi bu anlamda din-bilim arasındaki ilişkinin bir çatışmayı değil, bir uzlaşmayı mümkün kılabileceğini bize göstermektedir. Bilim ve din ilişkisi sadece bilimin ve dinin ne olduğu ve nasıl olması gerektiği sorunu değil, aynı zamanda felsefenin de en önemli sorunudur.

Süreç din felsefesi, bilim ve din arasında karşılıklı bir değişim ilişkisinin varlığını kabul etmektedir. Buna göre dini görüşlerin, bilimsel görüşlerden öğreneceği şeyler olduğu gibi, bilimin de dini öğretilerden öğreneceği şeyler vardır. Süreç din felsefesinin, "kozmolojik şemamızı şekillendirmede tüm tecrübe

---

[24] Del RATZSCH, "The Demise of Religion: Greatly Exaggerated Reports From the Science/Religion Wars", **Contemporary Debates in Philosophy of Religion** içinde, ed. Michael L. PETERSON and Raymond J. VANARRAGON, Blacwell Publishing, Oxford 2004, s. 73

dünyamızı kabul ettiği”[25] iddiasından hareketle gerçeklik hakkında hakikatlerin sadece bilimsel tecrübeyle değil, aynı zamanda dini tecrübeyle de açıklanabileceğini kabul etmeliyiz.[26] Bu çalışmada din-bilim ilişkisinde dinden, dini tecrübede keşfedilen hakikatleri sistemleştirme teşebbüsü olarak söz edilecektir.

---

[25] David Ray GRIFFIN, **Reenchantment Without Supernaturalism A Process Philosophy of Religion**, Cornell University Press, Ithaca and London, 2001, s. 50, (Bundan sonra bu esere RS şeklinde atıfta bulunacağız).

[26] RS, s. 51

BİRİNCİ BÖLÜM

SÜREÇ FELSEFESİ

Özellikle 19. ve 20. yüzyılda bilimin sunduğu yeni bakış açıları birçok düşünürü etkilemiştir. Bunlar arasında dikkat çeken düşünürlerden biri, 1920 ve 30'larda süreç felsefesi olarak isimlendirilen felsefi akımı geliştiren A. N. Whitehead'dir. Bu felsefe, 20. yüzyıl biliminin yeni fikirleri de dâhil bilinen her şeyi kuşatacak bir metafizik ortaya koyma teşebbüsü içinde olduğunu iddia etmektedir.[27]

Bu bölümde bu felsefenin temel kavramlarını açıklayacağız.

1.1. SÜREÇ FELSEFESİNDE BAZI KAVRAMLARIN TANIM VE TAHLİLİ

1.1.1. Süreç (Process)

Süreç felsefesinde en çok vurgu yapılan temel kavramlardan biri, "süreç"tir. Süreç felsefesinin belkemiğini oluşturan bu kavram, bu felsefenin anlaşılması için açıklanması zorunlu ve önemli bir kavramdır.

Süreç kavramı, "*varlığın özünü ve asli yönünü ifade eder. Diğer bir ifadeyle, varlıkta asıl olan şey hareket, oluş, dinamizm, akışkanlık, işleyiş yani kısaca süreç'tir. Aksine felsefe tarihinde hâkim olan görüşün iddia ettiği gibi cevher, durağanlık, kararlılık değildir. Süreç felsefesine göre bil-fiil olmak demek, süreç halinde olmak demektir.*"[28] Yani bil-fiil olmak, süreçte olmaktır; süreçte olmak, bil-fiil olmaktır. Bütün gerçeklik süreçtir.

---

[27] John A. JUNGERMAN, **World in Processs**, Creativity and Interconnection in the New Physics, Published by State University of New York Press, Albany 2000, s. 3

[28] Ramazan ERTÜRK, "Önsöz", **Süreç Epistemolojisi Bağlamında Sembolizm** içinde, A.N. WHITEHEAD, a Yayınevi, Ankara, Eylül 2000, s. 13–14

Süreç felsefesi düşünürlerinden Cobb ve Griffin'e göre "*bil-fiil şeyin, süreç olduğu iddiası dinsel bir öneme sahiptir. Tecrübe ettiğimiz gibi dünya bir süreç, değişim, gelişme, oluş ve bozulma yeri olduğu için bil-fiil ya da tüm gerçekliğin değişimin ötesinde olduğu şeklindeki karşıt fikir, dünyadaki yaşamın değersizliğine kapı açmaktadır. Temel dinsel motivasyonumuzun tüm gerçekle uyumlu olması için, tüm gerçekliğin sürecin ötesinde olduğu şeklindeki inanç, dünyaya bütünüyle katılımdan uzaklaşmanın bir başka biçimine götürür. Ancak sürecin gerçeklik olduğunu anlamak, sürecin içerisinde bulunanla "birlikte olmaya" yönlendirir.*"[29]

O halde süreç kavramı, statik gerçekliği reddeden ve bütün gerçekliğin süreç olduğunu kabul eden bir harekete işaret etmektedir. Bütün gerçekliğin süreç halinde olması ise onların değişime maruz kaldıklarını göstermektedir. Bu durumda bütün gerçeklik statik, durağan değil aksine değişken, aktif ve dinamiktir.

Whitehead'in süreç anlayışı, farklı bir karaktere sahiptir. O, geçici sürecin bil-fiil varlıktan bir başkasına "geçiş" olduğunu kabul etmektedir. Bu varlıklar, doğrudan varlığa geldiklerinde yok olan geçici olaylardır. Bu yok olma, daha sonraki olaylar için bir geçişe işaret eder. Zaman tek bir düz akış içerisinde değil, küçük damlacıklar içerisinde varlık kazanmaktadır. Canlı bir resim, şöyle bir analojiyi de dile getirir: Resim, sürekli bir akış olarak görünür; oysa gerçekte o, farklı yapılar serisinden oluşturulmuştur.[30] İnsanların çoğuna göre, "süreç" kavramı, dışsal ve objektif bir şeyi ifade eder; ancak Whitehead'e göre sürecin unsurları, her zaman dışsal olduğu kadar içsel, objektif olduğu kadar sübjektiftir. Yani onlar, "deneyim durumları"dır. [31]

Süreç ve Realite adlı eserinin bir bölümünde "süreç" kavramını tahlil eden Whitehead, "her şeyin akış içinde olduğu" düşüncesinin sistemleşmemiş olmasıyla birlikte, bu görüşün insanlar tarafından ortaya konulan genel bir görüş olduğunun da altını çizmektedir. Metafiziğin en temel görevlerinden biri de "her şeyin akış içinde olduğu" düşüncesini açıklamaktır. Bunu da bilinebildiği kadarıyla felsefe tarihinde

---

[29] John B. COBB, Jr., David Ray GRIFFIN, **Süreç Teolojisi**, Çev. Tuncay İMAMOĞLU, Ruhattin YAZOĞLU, İz yayıncılık, İstanbul 2006, s. 18

[30] COBB-GRIFFIN, a.g.e., s. 19

[31] COBB-GRIFFIN, a.g.e., s. 19

en sistemli olarak yapan filozof Whitehead'dir.[32] Onun "her şey akış halindedir" görüşünü açıkladığı ve "tecrübe bütünlüğünün ayrılmaz parçası olan iki kavramın sentezini yaptığı"[33] ilahinin meşhur sözleri şunlardır:

Abide with me;	Benimle kal!
Fast falls the eventide.[34]	Çabuk çökmektedir akşam.

Whitehead'e göre ilk cümledeki "kal", "benimle" ve birlikte kalınan "varlık", sürekliliği ifade etmektedir. İkinci cümle olan "çabuk çökmektedir akşam" ise bu sürekli unsurları, kaçınılmaz olan bir akışın içerisine yerleştirmektedir. İlk cümleyi esas alanlar "cevher"in metafiziği, ikinci cümleyi esas alanlar "değişme ve akış" ın metafiziği üzerinde durmuşlardır. Ancak Whitehead realitenin iki yönü olan bu iki cümleyi birbirinden ayırmayıp bir sentez yapmaya çalışmıştır. Kaçınılmaz olan bu akışta değişmeyen bir şey bulunurken süreklilikte ise değişmeye doğru yönelen bir unsur bulunmaktadır.[35]

Ancak Whitehead'in bu sentezi konusunda hemfikir olunmamıştır. Bazıları, Whitehead'in felsefesinin merkezinde sadece değişim ve akışın bulunduğunu, sürekliliğin bulunmadığını savunarak O'nun bu sentezini başarısız bulurken; bazıları ise hem değişimin hem de sürekliliğin bulunduğunu savunarak O'nun bu sentezini başarılı bulmuşlardır. Whitehead'in felsefesinin merkezinde değişme veya süreç olduğunu savunanlar bu iddialarını, Whitehead'in şu sözleri ile desteklemektedirler: "Ne Tanrı ne de âlem, statik bir tamlığa ulaşır. Her ikisi de nihaî metafizik planın, yeniliğe giden yaratıcı ilerlemesinin içindedir."[36] Her bil-fiil şeyin özü süreçtir. Her bil-fiil şeyi ancak onların varoluş ve yok oluş terimleri içinde anlayabiliriz.[37]

M. Aydın'a göre "*varolanların hepsi arasında organik bir bağ veya ilişki bulunmakta ve tüm varolanlar birbirinden bağımsız değildir. Bundan dolayı bir şey*

---

[32] Mehmet S. AYDIN, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", **Alemden Allah'a** içinde, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 41

[33] A. N. WHITEHEAD, **Process and Reality, An Essay in Cosmology**, Sixth Printing, The Macmillan Company, New York 1967, s. 318, (Bundan sonra bu esere PR şeklinde atıfta bulunacağız.)

[34] PR, s. 318

[35] PR, s. 318; Mevlüt ALBAYRAK, **Tanrı ve Süreç**, Fakülte Kitabevi, 2. Baskı, Isparta 2001, s. 25-26; Mehmet AYDIN, a.g.m., s. 41

[36] PR, s. 529

[37] Mehmet AYDIN, a.g.m., s. 42

öteki şeylerden tam olarak soyutlanamaz. Klasik metafiziğin iddia ettiği "ferdi cevher" veya tek başına bir şey yoktur. Soyutlanmış bir şey, olay veya olgu sınırlı düşünce tarafından oluşturulmuş bir mit'tir. Her türlü varoluşun temelini, birbiriyle ilişki içinde olmak teşkil etmektedir. Her gerçek şey veya durum, kendi tabiatı dâhilinde sınırlıdır. Bu nedenle tam yetkinliği, kendi bünyesinde toplamış olan bir tamlıktan söz edilemez. Âlemde en büyük ahenk, birlik arz eden bir geçmişe dayalı olarak birbirine bağlanmış ve birbiriyle ilişkili olan kalıcı ferdiyetlerin oluşturduğu ahenktir."[38]

1.1.2. Bil-fiil Şeyler (Actual Entities)

Bütün gerçeği olduğu gibi algılamak ya da idrak etmek, Whitehead'in felsefesindeki temel problemlerden biridir. Bu gerçeği idrak etmede en önemli role sahip olan kavram, bil-fiil şey kavramıdır.[39] Bundan dolayı bütün gerçeği olduğu gibi algılamak için öncelikle bil-fiil şey kavramının ne olduğunun bilinmesi gerekmektedir.

Tabiatın temel unsurları nedir? Temelde dünyadaki en gerçek şey nedir? Bu bilimsel değil metafiziksel bir sorudur. Bu soruyu cevaplamak için Whitehead öncelikle tecrübemizin gerçekliği ile başlamıştır.[40]

Tecrübe kavramı üçlü bir yapı ortaya koymaktadır. Birincisi, bir tecrübe anı**,** geçmiş tecrübe anıyla birleşir. Bu, bizim belirgin süreklilik hissimizi açıklamaktadır. Dünyada her var olan kendi varoluşu içinde bir diğerinden farklı ve ayrı olmaktadır. İkincisi tecrübe, yeniliğin imkânını hissetmesi ya da geçmişten ayrılması ile kavranan şeyi hissetme veya ona değer biçmedir. Son olarak, tecrübede özgünlük ve geçmişe uygunluk için bir kararlılık ve bunu geleceğe etki olarak verme vardır.

Whitehead, bu temel yapının tamamen bütün gerçekliği baştanbaşa içine aldığını düşünür. [41]

Whitehead için tecrübe evrendeki en temel süreçtir ve o, bu evrensel süreci bil-fiil şey (actual entity) olarak adlandırır. Onun felsefesinde süreç, bil-fiil şeylerin

---

[38] Mehmet AYDIN, a.g.m., s. 42

[39] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 11

[40] Hyatt CARTER, **"The Adventurous Frontierof Process Spirituality",** Erişim: http://www. hyattcarter .com/the_adventurous_frontier.htm

[41] Hyatt CARTER, a.g.m., a.g.y.

oluşudur. Bil-fiil şeylerin ortaya çıkmasıyla belirsizlik kalkar. Dolayısıyla gerçek dünyanın bizzat kendisi, süreçtir.[42]

Bil-fiil şeyler, nihaî realitelerdir ve bunlardan daha reel olan başka şeyler yoktur. Bil-fiil şeyin ortaya çıkması, belirsizliğin yok olması demektir. Bu şeyler birbirine dayanmakta ve birbiriyle ilişkilidir. Bil-fiil şeyler bir nevi tecrübe damlalarıdır.[43] Bil-fiil şeyin bizzat kendisi süreçten doğmaktadır. Bundan dolayı dünyanın oluşturduğu nihai gerçekler olan bil-fiil şeyler, dünyanın oluş ve sürecinin bir parçası olarak kabul edilmektedir.

Bununla birlikte her bil-fiil şey, gerçekleşmesi için diğer bil-fiil şeyleri bil-kuvve durumlar olarak içermektedir. Diğer bir ifadeyle her bil-fiil şey, diğer bil-fiil şeyin gerçekleşmesine katkı sağlamaktadır.[44]

Whitehead'e göre bil-fiil durumlardan meydana gelen bil-fiil dünya "*mikro-kozmik şeylerden oluşmaktadır ve her bil-fiil şey, atomik birlik içindeki bir hücredir. Ancak o, sadece süreç olarak ya da akıp giden bir şey olarak algılanabilir. Whitehead'e göre bil-fiil şeyler ve bil-fiil durumlar olan atomlar, büyüme, kemale erme ve sonra da yok olma özelliğine sahiptirler. Aynı zamanda bil-fiil şeyler canlı, dinamik, geçici, bölünebilir, karmaşık ve karşılıklı olarak birbirine bağımlıdır. Ancak bil-fiil şeyler kozal olarak birbirinden bağımsızdırlar ve onların bölünebilirlik özelliği de sadece kendi gerçekleşmesini ifade etmektedir.*" [45]

Whitehead'te bil-fiil şeyler fiziksel ve zihinsel olarak di-polar (çift kutuplu) bir yapıya sahiptirler. Biri olmadan diğerini anlamak mümkün değildir. Bundan dolayı bu iki kutup birbirine bağlıdır ve birbirinden ayrılamazlar. Dolayısıyla her bil-fiil şey fiziksel kutbundan dolayı zamandadır, zihinsel kutbundan dolayı ise zamanın dışındadır.[46]

Whitehead bil-fiil şey (actual entity) ile bil-fiil durum (actual occasion) terimleri arasında bir ayrım yapar. Süreç din felsefesi açısından bu ayrım önemlidir. Bu iki terimin bir farkı vardır. Whitehead, bil-fiil şey terimini Tanrı için de

---

[42] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 14

[43] Mehmet AYDIN, a.g.m., s. 43; Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 12-13

[44] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 14

[45] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 12

[46] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 13

kullanılırken, bil-fiil durum terimini Tanrı için kullanmamaktadır. Bil-fiil durumların meydana getirdiği yapı, bil-fiil dünyadır.[47]

1.1.3. Kavrayış (Prehension)

Whitehead'in felsefesinde en etkin ve en önemli kavramlardan biri de kavrayış kavramıdır.

Whitehead, kavrayış (perception) için daha genel kavram olarak "prehension" kavramını kullanmıştır. Bu kavram, Latince "prehensio", tutmak, yakalamak (to seize) anlamında "prehendere" kavramından türetilmiştir. Aynı zamanda bir şeyi bilinçli olarak kavrama, yakalama, tutma (grasp) anlamındaki "apprehension" kavramı yaygın olarak kullanılmaktadır. Whitehead bu kavramın "ap" takısını atmak suretiyle "prehension" kavramını kullanmaktadır. Ancak "prehension" kavramı, hem şuurlu hem de şuursuz kavrayışı içermektedir.[48]

Kavrayış kavramını, Arapça "idrak" kavramıyla ifade edebiliriz. İdrak kavramı, etimolojik olarak "ürün kaldırma, devşirme, toplama işi" anlamındadır. Bundan dolayı duyumlama olayının ilk verilerine "perception" denilmektedir. Zira önce duyumlama (sensation), sonra idrak (perception), daha sonra da anlama (conception) olayı gerçekleşmektedir.[49] O halde, duyumlama olayı ile bağlantılı olarak zihindeki bilgi objesi hakkındaki tasavvurumuz ve bunun sonucu olarak da objeyi kavrama, idrak olayıdır. Ayrıca buradaki idrakin, şuurla (conscience) ilişkisi de bulunmaktadır.[50]

Whitehead "prehension" kavramıyla şuurluluğu gerekli bulmayan ve her türlü "şey" arasında var olan evrensel bir ilgiyi, bağlantıyı, anlayışı ve kavrayışı ifade etmektedir.[51] Yani Whitehead kavrayış kavramını sadece şuurlu kavrayış anlamında değil aynı zamanda bu kavramın ifade ettiği en geniş anlamda kullanmaktadır.

Kavrayış kavramı, duygu, amaç, değer ve sebeplilikle ilgili bir kavramdır. Kavrayışlar, bil-fiil şeylerin tabiatındaki somut unsurlardır. Bununla birlikte onlar,

---

[47] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 12

[48] RS, s. 79

[49] İsmail YAKIT, **Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar**, Ötüken Yay., İstanbul 2002, s. 70

[50] İsmail YAKIT, a.g.e., s. 73

[51] Mehmet AYDIN, a.g.m. , s. 43; Mevlüt ALBAYRAK, a.g.m., s. 16-17

dış dünyaya işaret etmektedirler. Her bil-fiil şey, kendinden önce ve kendisinden sonra gelen, kendisi dışındaki bil-fiil şeyleri de kavramaktadır. Böylece şeyler bir "topluluk" oluşturmaktadır.[52]

Kavrama negatif ve pozitif olmak üzere iki şekilde olmaktadır. "*Hisler denilen pozitif kavrayışlar, Whitehead'e göre süjenin reel içsel yapısına bir katkı yapmaktadırlar. Bununla birlikte bu katkı bir gerçeğe veya bir ideale karşı verilen tepkidir. Söz konusu bu gerçek veya ideal ise sürecin gelişmesinde aktif bir role sahiptir. Hislerden arınma olarak ifade edilen negatif kavrayışlar ise Whitehead'e göre süjenin içsel yapısına bir katkı yapmamaktadırlar. Aynı zamanda negatif kavrayışlar, süjenin birliğini oluşturan kavrayışların ilerleyen somutlaşma sürecinde elde ettiği kendi verisini işlevsiz ve etkisiz hale getirmektedir. Bundan dolayı negatif kavrayış, geçmişte bir yerde olduğu halde sürecin gelişiminde açık ve belirgin pozitif bir rol oynamamaktadır.*"[53]

Negatif kavrayışta, reddetmeden dolayı kavranan kavrayanın yapısına bir unsur olarak giremez. Ancak pozitif kavrayışta negatif kavrayıştaki reddetmenin aksine bir benimseme gerçekleşmektedir. Sonuçta bir varlığın ötekini kavraması, ötekinde gerçeklik kazanmasını (objektifleşmesi) mümkün kılmaktadır.[54]

Whitehead'e göre her kavrayış eylemi üç önemli faktörden oluşmaktadır. Birincisi, kavrayan süje. Yani kavrayışın somut bir unsur olarak bizzat kendisinde bulunduğu bil-fiil şey. İkincisi, süje tarafından kavranan veri. Üçüncüsü, sübjektif form. Yani süjenin veriyi nasıl kavradığıdır. Whitehead bil-fiil şeylerin kavramasını "fiziksel kavrayış", ezeli objelerin kavramasını "kavramsal kavrayış" olarak adlandırmaktadır. Her iki kavrayış türünde sübjektif formun yani kavrayış tarzının şuurluluğu içermesi gerekmemektedir. Bu en geniş anlamda bir "kavrama" olayıdır. Kavranılan bil-fiil şey, kavrayanın dünyasında "objektifleşir". Yani orada gerçeklik kazanır.[55] Ayrıca kavrayışı oluşturan üç faktörden biri olan sübjektif formun birçok türü bulunmaktadır. Mesela "duygular (emotions), değerler (valuations), amaçlar

---

[52] Mehmet AYDIN, a.g.m., s. 44
[53] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 17-18
[54] Mehmet AYDIN, a.g.m., s. 44
[55] PR, s. 35; Mehmet AYDIN, a.g.m., s. 44

(purposes), zıtlıklar (adversions), nefretler (aversions), şuurluluk (consciousness), vs."[56]

Kavrayış, din-bilim ilişkisinde hem natüralizm hem de süreç felsefesinin prehensive-panentheist-panexperientialist natüralizm diye tanımladığı görüşü açısından önemli bir yere sahiptir.

Griffin'in ifade ettiği gibi süreç din felsefesinin önemli özelliklerinden biri, "*zihnin kavrayışının ötesindeki dünyanın bütün bilgilerinin duyusal algı yoluyla geldiğini savunan ve algıyı epistemik konu olarak gören duyumcu algı teorisini sorgulaması ve karşı çıkmasıdır. Whitehead'in önerdiği ve duyusal algıdan daha kapsamlı olan, bilinçli olabilen veya olamayan algının duyusal olmayan şeklidir. Bu, "kavrayış" (prehension) olarak adlandırılır.*"[57]

Griffin'e göre bu düşünce, aynı zamanda gerçek kavrayışlar olarak estetik, etik ve dini tecrübenin kabulünü gerektirmektedir. Ayrıca bu durum, felsefenin en önemli ve en temel görevi olarak bilim ve dini, düşüncenin rasyonel alanında kaynaştırma görüşüne ulaşması nedeniyle çok önem taşımaktadır.[58]

1.1.4. Bir Şeyden Zevk Alabilme Ve Bu Zevki Kullanabilme Yeteneği

Whitehead'in çok sık kullandığı "zevk alma" kelimesi, "süreç" kavramı kadar etkilidir. İster insan düzeyinde, isterse elektronik olaylar düzeyinde olsun süreç içindeki her birlik, neşeye=zevke sahiptir.[59] Tecrübe ile tecrübe edenin neşesi arasında bir ilişki vardır. Whitehead'in ifadesiyle tecrübe, "birçok şey arasında bir varlığın ve çokluğun terkibinden ortaya çıkan varlığın "ben-neşesidir".[60] Bu anlamda süreç içindeki her bir bireysel birlik kendi sahip olduğu varlığının zevkini yaşar.

Her bil-fiil şey, zevk alabilme ve bu zevki başka bir bil-fiil varlık için kullanabilme yeteneğine sahiptir.[61] Buna göre Whitehead, Descartesçi tecrübe eden

---

[56] PR, s. 35

[57] David Ray GRIFFIN, **"Process Philosophy"**, Erişim: http://members.aol.com/NeoNoetics/Process_ Philosophy.html

[58] David Ray GRIFFIN, "Process Philosophy," a.g.y.

[59] John B. COBB, Jr., David R. GRIFFIN, **Process Theology An Introductory Exposition**, The Westminster Press, Philadelphia 1976, s. 16

[60] PR, s. 220

[61] PR, s. 253

ve etmeyen gerçekler tezini kabul etmemiş olur. Bütün tecrübe zevktir. Bil-fiil olmak tecrübenin bir durumu olmaktır ve böylece de zevkin durumu olmaktır. Whitehead'in ifadesiyle "bil-fiil şey tarafından zevklenen tecrübe, gerçekliğin bizzat kendinde ve kendisi için olan şeydir".[62] Ancak tecrübe sınıflandırmaya ihtiyaç duyar. Birçok alanda tecrübe bilinçle eşit tutulmuştur. Whitehead'in ifadesiyle "bilinç tecrübeyi önceden var sayar, tecrübe bilinci değil".[63] Bu cümleyi Cobb şöyle açıklamaktadır: "*Bütün gerçeklikler, sadece bilinç düzeyinde ortaya çıkan birkaç küçük tecrübeyi tecrübe edebilir. Bilincin kazanıldığı tecrübelerde bile, bilinç somutlaşma sürecinde şuursuzca tecrübe edilmiş olan unsurları aydınlatır. Buna ilave olarak, tecrübe edilen unsurların küçük bir parçası böylece aydınlatılır. Bilinç seçici bir aktivitedir. O, tecrübedeki birkaç belirsiz faktörün dışındaki çok az şeye özel bir önem verir. Böylece de tecrübenin zevki artabilir. Aysbergin zirvesi ile bilincin mukayesesi yapılabilir. Bilinç tecrübede özel bir unsur olarak ortaya çıkarken, birçok temel unsuru da değiştirir. Tecrübe anı, bütünü kendi kendine belirlemedir. Her bir faktör diğerlerinin varlığını gerektirir.*"[64] Buna göre bilinç, tecrübenin zirvesi, yüksek derecede bir formu olmaktadır.

1.1.5. Somutlaşma Süreci (Concrescence)

Whitehead, "concrescence" kavramının Latince olan ve birlikte büyüme, gelişme anlamına gelen bir fiilden türediğini belirtmektedir. Ayrıca "somut şey" fiziksel bir gerçeklik kavramına eşit olarak da kullanılmaktadır. Whitehead "somut şey" kavramıyla birlikte oluş ve birlikte büyümeyi kast etmektedir.[65]

Whitehead, evrende iki tip sürecin olduğunu ileri sürmektedir. Whitehead'in kendi ifadesiyle "*evrende iki tip akıcılık (fluency) bulunmaktadır. Bunlar, somutlaşma süreci ve geçiş sürecidir. Somutlaşma süreci, "tek bir şeyin birliğinde bir çok şeyin gelişmesi, büyümesidir."*[66] *Somutlaşma süreci, bil-fiil şey veya bil-fiil*

---

[62] PR, s. 81
[63] PR, s. 83
[64] COBB-GRIFFIN, a.g.e., s. 17
[65] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 14-15
[66] PR, s. 321

durum olarak adlandırılır. Geçiş süreci ise belirli bir varlıktan belirli bir varlığa geçiştir. Locke'un ifadesiyle zaman kavramının bir yönü olan sürekli yok oluştur."[67]

Somutlaşma süreci, "herhangi bir varlığın yapısında akıcılığın var"[68]olduğunu ifade etmektedir. Whitehead'e göre somutlaşma süreci, bil-fiil durumun varlığa girmesiyle gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle somutlaşma süreci, "*bil-fiil varlığı meydana getiren oluşum eylemidir… O, süreç halindedir. Bu süreç ise tecrübenin oluşumudur. Bu süreç yani somutlaşma süreci, objeleri alma ve objeleri belirli tek bir birlik içinde birleştirmenin aktif sürecidir.*"[69]

1.1.6. Topluluk (Nexus-Society)

Topluluk, bil-fiil şeylerin bir grubudur. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Whitehead'in felsefesinde ifade edilen bil-fiil şeyler, diğer bir ifadeyle "oluşum birlikleri ya da tecrübe damlaları olan bil-fiil şeyler dünyayı meydana getiren gerçek şeylerdir."[70] "Evrende birbirinden soyutlanmış ve birbiriyle ilişkili olamayan hiçbir şey yoktur. Aksine her şey birbiriyle ilişki içerisindedir. Tüm gerçeklik de birlikteliktir." [71]

"*Bil-fiil şeyler arasında gerçek anlamda bir birlik veya birliktelik söz konusudur. Bu birliktelikte, birliğe katılanlar gerçek olduğu gibi bu birliktelik de gerçektir. Nitekim "topluluk", ilişkisiz bir birliktelik değildir. Tecrübenin sunduğu olgu ve olaylar, bil-fiil şeyler, bil-fiil şeyler arasındaki kavrayış ve bil-fiil şeylerin oluşturduğu topluluktur.*"[72]

Bil-fiil dünya, topluluktur. Bir bil-fiil şeyin bil-fiil dünyası, bil-fiil şeyin ötesindeki bil-fiil dünyada birtakım alt topluluklara indirgenir. Onlar arasında sürekli bir ilişki vardır. Whitehead'in geliştirdiği organik felsefe için bu topluluk anlayışı çok önemlidir. Burada ifade edilen ilişki, klasik metafizikteki sebep-sonuç ilişkisi şeklinde değildir. Klasik metafiziğe göre faal olan sadece sebeptir. Ancak Whitehead'in felsefesinde "sebep kadar sonuç da büyük önem ifade etmektedir ve

---

[67] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 14
[68] PR, s. 320
[69] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 15
[70] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 19
[71] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 20
[72] Mehmet AYDIN, a.g.m., s. 44

faaldir."[73] Bil-fiil şeyle topluluk arasında farklılıklar bulunmaktadır. Mikro-kozmik olan bil-fiil şeylerin her biri faaldir. Diğer bir ifadeyle bil-fiil şeylerin her biri bir oluşma sürecidir. Ancak mikro-kozmik dünyadaki ağaçlar, evler, insanlar, vs. tek bil-fiil şeyler değildirler. Onlar toplulukların veya bil-fiil şeylerin topluluklarıdır. Ayrıca "topluluk'ta tanımlanamayacak, anlatılamayacak kadar bil-fiil şeyler vardır."[74]

Topluluk kavramı, sadece organik bir birleşim olmadığı için çağdaş kozmoloji için de uygun bir kavram olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu kavram, insan toplulukları, çevrebilim sistemleri gibi gruplara da uygulanabilir.[75]

1.1.7. Olay (Event)

Süreç felsefesine göre her şey, aynı zamanda bir olaydır. Bunu, şöyle bir örnekle açıklayabiliriz: Bir kalem, kalem oluncaya kadar bir süreç yaşamıştır. Kalem, kalem oluncaya kadar belli zaman dilimi içerisinde birtakım değişik aşamalar geçirmiştir. Buradan anlaşılacağı gibi yaratıcı süreç durağan veya sabit değildir. Evrenin dinamik yapısı gereği, "*şu an var olan bir olay daha sonra başka bir olay olmaktadır. Süreç felsefesine göre bir olay diğer olaylardan bağımsız değildir. Olaylar arasında bir ilişki mevcuttur. Dolayısıyla gerçeklik baştanbaşa birlikteliktir.*"[76]

Whitehead'e göre olaylar, tabiatın somut gerçeklikleridir. Onlar, bizzat kendilerinin karşılıklı ilişkilerinde ve sahip oldukları bazı özelliklerde belirli bir yapıyı gösterirler.[77]

Olay, "doğal olarak meydana gelen mutlak birliktir."[78] Bu açıdan olay, "var olan her şeyle yani diğer olaylarla ilişkilidir."[79] Ayrıca Whitehead, "olayın zamanla ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle olay, bir zaman süresi boyunca bir mekânın hacmidir."[80]

---

[73] Mehmet AYDIN, a.g.m., s. 44-45; Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 20
[74] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 20
[75] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 20-21
[76] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 21
[77] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 21
[78] SMW, s. 103
[79] SMW, s. 103
[80] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 21

Whitehead, mekân-zaman bölgesi (space-time region) veya alanı (region), olayla eş anlamlı olarak kullanmıştır. Olayı bil-fiil şey anlamında da kullanmasına rağmen her zaman bu anlamda kullanmamıştır.[81]

1.1.8. Aslî İlişkilik

Bil-fiil şeyler zaman boyunca devam etmezler. Doğarlar, oluşurlar ve tamlığa ulaşırlar. Oluşma tamamlandığında ise geçmişte kalırlar. Geçmiş gerçekler ilerleme ve tecrübeyle ilgili olarak tanımlanabilir. "*Devam edip giden durumlar, tecrübenin bu özelliğini sergilerler. Elektronlar, moleküller ve hücreler bu şekilde akıp-giden varlıklara örnektirler. Aynı şekilde insan ruhu veya tecrübe ırmağı da, tecrübenin ayrı durumlarının dizilerini göstermektedir.*"[82]

Tecrübelerin farklı olduğunu söylemek, tüm tecrübelerin bağımsız ve ayrı oldukları anlamına gelmez. Çünkü anlık tecrübe, önceki tecrübelerden bağımsız değil, aksine ilişkilidir. Tecrübe, bir bakıma ilişkilerin çokluğu olarak başlamaktadır. Cobb'un tanımlamasıyla "*ancak birbirine bağlı olma değişkendir. İnsan hayatının yetkinliği, başkalarıyla ilişkimizi en üst düzeye çıkarmakla oluşur. Bir yandan ahlaki bağımsızlığımız söz konusu iken, öte yandan tecrübeyle ilgili somut anlarımız başkalarıyla ilişkide daha da zenginleşir ve onlarla sürekli bağlantılıdır. Bu katkılara açık olmamız, gelecek gerçekliklere daha fazla katkı yapma imkânına sahip olduğumuzu göstermektedir.*"[83]

Süreçte "eski yeniyle buluşur ve bu buluşma hâlihazır bireyde gerçeklik kazanır."[84]

İlişkililikten hareketle "ibadet ve dua yoluyla her birimiz ilahi lütfu almaya kendimizi hazırlayabiliriz."[85]

Bizim için geçmiş yok olmuştur, fakat bir anlam ve değer olarak yaşamaya devam eder. Geçmiş, zevk alınmış bir tecrübe olarak ve tecrübe edilmeye açık olarak şimdidedir. Tekrar edersek, bu durum tecrübenin şimdide aynen mevcut olduğu

---

[81] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 22
[82] COBB-GRIFFIN, a.g.e., s. 19
[83] COBB-GRIFFIN, a.g.e., s. 19-22
[84] PR, s. 248–249
[85] John A. JUNGERMAN, a.g.e., s. 181

anlamına gelmez. Biz geçmiş tecrübenin tamamını içeremeyiz. Sadece onun bir parçasını içermekteyiz. Geçmiş, şimdide objektif olarak yaşamaktadır. Şimdide geçmişin bu varlığını Whitehead, geçmişin "objektif ölümsüzlüğü" olarak isimlendirmektedir. Bu öğretinin dikkat çeken iki özelliği vardır. Birincisi, bu tecrübe arzularımıza uygundur. Geçmiş ve geleceğin izafi tanımı, süreç düşüncesinde bir arada yer alır. Geçmiş, şimdiyi etkileyen şeylerin toplamıdır. Bu ise, bir taraftan her bir durumun bütün geçmiş evrenin seçici bir vücut bulmasına işaret ederken, diğer taraftan da eylemlerimizin gelecek yoluyla farklılık yaratacağına işaret eder. Gelecek durumlar zorunlu olarak bizi kavrayacaktır.[86]

İkinci olarak bu öğreti, etkin sebepliliğin başka bir yerde vücut bulmasıyla ilgilidir. "*Her bir başka duruma girerek, her bir başka şeyi etkileriz. Bu görüş modern dünyaya hâkim olmuş olan etkin sebeplilik görüşüyle çelişir. Bu felsefeye göre sebep, sonuca göre dışsaldır. Diğer bir ifadeyle sebep aktif, sonuç ise pasiftir. Süreç felsefesinde ise, ilişkililik şeylere içseldir.*"[87] Yani süreç felsefesinde hem sebep hem de sonuç aktiftir.

1.1.9. Yaratıcı Ben-Belirlenimi

Tecrübenin her bir durumu bir etkiyle başlamaktadır. Geçmişle bu bağ mevcut birey olmanın özüne aittir. Bu durum kendi geçmiş durumumuzu hesaba katmayı zorunlu kılar. Bu da her bir gerçekliğin kısmen yaratıcı ben olduğunu, diğer bir ifadeyle kendisine verilen maddenin dışında kendini yarattığı anlamına gelir.[88]

"*Mevcut süreçler, geçmiş süreçler tarafından tamamen belirlenmiyor. Biz mevcut kararları tecrübe ediyoruz. Buna göre geçmiş kararları tecrübe ederken, mevcut durumla uyuşmama mevcut yapıdan kaynaklanmaz. Ancak bu durum, işlevsel olmayan bir etkiye sahip olur. Bu da onu yeni tecrübelere açık hale getirir.*"[89] Süreç din felsefesinde Tanrı ile ilişkili olma, tecrübenin her bir durumunun yapıcısı olmaktadır. Bu, gerçekliğin özgürlüğünü sınırlamaz, aksine Tanrıdan ayrı hiçbir özgürlük yoktur. Whitehead'in de ifade ettiği gibi, "salt tutucu bir tavır, evrenin özü

---

[86] COBB-GRIFFIN, a.g.e., s. 22-23
[87] COBB-GRIFFIN, a.g.e., s. 22-24
[88] COBB-GRIFFIN, a.g.e., s. 24-25
[89] COBB-GRIFFIN, a.g.e., s. 25-26

ile kavgalı olmaktır”.[90] Tanrı kontrol edici olmaktan ziyade ikna edici bir güç olarak gerçeklikte en etkin güçtür.[91]

Tasvir ve tahlil etmeye çalıştığımız bu kavramlar, süreç din felsefesinde din-bilim ilişkisinde temeldir ve tecrübenin bütünlüğünü göstermesi bakımından önemlidir.

1.2. SÜREÇ FELSEFESİ NEDİR?

Günümüz felsefe akımlarından süreç felsefesinin temel kavramı ‘süreç’, felsefe tarihinde yeni bir kavram değildir. Süreç düşüncesi felsefe tarihinin değişik dönemlerinde değişik filozoflar tarafından savunulmuş ve kökleri felsefe tarihinin başlangıcına kadar gitmektedir. Bilinebildiği kadarıyla felsefe literatüründe süreç düşüncesine ilk kez, M.Ö. 6. yüzyılda, Antik Yunan filozof ve düşünürü olan Herakleitos’ta rastlanmaktadır. Süreç düşüncesinin başlangıcı olarak kabul edilen Herakleitos’un felsefesinin temel ilkesini, sonsuz bir akış olan değişme oluşturmaktadır.[92]

Herakleitos’un bu temel ilkesine göre eşya, değişim içindedir. Dünyada değişmez ve sürekli kalan hiçbir şey yoktur. Aksine dünyadaki her şey bir akış halinde, sonsuz bir değişim içindedir. Herakleitos, bu felsefi düşüncesini şu örnekle ifade etmekte ve açıklamaktadır: “ Aynı nehirde iki defa aşağı doğru gitmek mümkün değildir. Çünkü yeni ve daima yeni dalgalar senin üstünden akar”.[93] Herakleitos’a göre bu sürekli değişimde varlığın görünüşü ise karşıt gidişler sayesinde meydana gelmektedir. Örneğin, hastalık sağlığı, kötülük iyiliği, çalışma dinlenmeyi anlamlı ve zevkli kılmaktadır. Aynı sürecin farklı formları olan bu zıtlıklar, tekliği ve ahengi oluşturur.[94]

Pre-Sokratik felsefede Herakleitos ile başlayan ve en genel ifadeyle ‘varlıkta bir hareket, akış veya sürecin asıl olduğu’ temel düşüncesi etrafında gelişen süreç düşüncesi, Alfred North Whitehead’e gelinceye kadar yukarıda belirtildiği gibi

---

[90] A. N. WHITEHEAD, **Adventures of Idea**, The Macmillan Company, New York 1969, s. 354, (Bundan sonra bu esere AI şeklinde atıfta bulunacağız.)

[91] COBB-GRIFFIN, a.g.e., s. 25-29

[92] Ramazan ERTÜRK, a.g.m., s. 7

[93] Karl VORLANDER, **Felsefe Tarihi**, Çev. Mehmet İZZET, Orhan SAADETTİN, Günümüz Diline Aktaran: Yüksel KANAR, Cilt 1-2, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 53

[94] Karl VORLANDER, a.g.e., s. 52

tarihin değişik dönemlerinde değişik filozoflar tarafından çeşitli amaçlar ve bağlamlar doğrultusunda kendini göstermiştir.[95]

Batıda sistemli olarak yeni ortaya çıkmış bir felsefe akımı olan süreç felsefesi modern bilime uygun bir şekilde geliştirilmiş, genellikle gerçekliklerin oluşuna, sürece ve değişeme vurgu yapan bir felsefedir.

Whitehead'den önce süreç düşüncesini felsefeleri için temel yapan başka filozoflar da vardır. Süreç filozofları arasında şu isimler yer almaktadır: Herakleitos (M.Ö. 535–475), Platon (M.Ö. 427–347), Aristoteles (M.Ö. 384–322), Fausto Socinus (1539–1604), Leibniz (1646–1716), David Hume (1711–1777), Hegel (1770–1831), F. W. J. Von Schelling (1775–1854), Schopenhauer (1788–1860), Jules Lequier (1814–1862), Karl Marx (1818–1883), G. T. Fechner (1801–1884), Friedrich Nietzsche (1844–1900), William James (1842–1910), Charles Sanders Pierce (1839–1912), Emile Boutroux (1845–1921), C. Lloyd Morgan (1852–1936), Samuel Alexander (1859–1938), Henri Bergson (1859–1941), Alfred North Whitehead (1861–1947), Nicolas Berdyaev (1874–1948), John Dewey (1859–1952), William Pepperell Montague (1873–1953), Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), Andrew Paul Ushenko (1900–1956), Gilles Deleuze (1925–1995), Charles Hartshorne (1897–2000), Nicholas Rescher (1928-).[96] İslam dünyasında dikkat çeken süreç düşünürleri arasında ise İbn-i Arabi (1162–1240), Mevlana (1207–1273) ve Muhammed İkbal (1873-1938) sayılabilir. Harsthorne'a göre İkbal , "Müslüman panenteisttir."[97]

Ancak süreç düşüncesini bu filozofların hepsinde aynı ölçüde göremeyiz. "Süreç", bazı filozofların sadece felsefesinde yer alırken bazılarının felsefe sisteminin adeta bir omurgası şeklinde yer almıştır. O yüzden süreç felsefesi denilince daha çok akla -en önemli temsilcileri olan- İngiliz filozof-matematikçi

---

[95] Ramazan ERTÜRK, a.g.m., s. 7

[96] Hyatt CARTER, a.g.m., a.g.y., Wikipedia The Free Encyclopedia, "Process Philosophy" maddesi, Erişim: http://www. en. wikipedia .org/ wiki/ Process_philosophy; Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Process Philosophy" maddesi, Erişim: http://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/#1

[97] Charles HARTSHORNE-William L. REESE (edit), **Philosophers Speak of God**, Univ. of Chicago Press, 1953, s. 17 (Bundan sonra bu esere PSG şeklinde atıfta bulunacağız.)

Alfred North Whitehead ve Amerikan filozof-ornitolog (kuş bilimci) Charles Hartshorne gelmektedir.[98]

Süreç felsefesinin temelinde bilimin 19. ve 20. yüzyıldaki gelişimi yer almaktadır. Bilimin birçok düşünürü etkilediği 20. yüzyılın en dikkat çeken ismi, 1920 ve 30'larda süreç felsefesi diye isimlendirilen metafizik temelli bir sistem geliştiren Whitehead'dir. O'na göre felsefe ve metafizik devam edip giden sürecin bir parçasıdır. Felsefe ve metafizik kendi derin sezgilerini geliştirmek için insanlığa imkânlar sunmaktadır.[99] Whitehead'in ifadesiyle "metafiziksel varsayım olmadan hiçbir medeniyet var olamaz." [100]

Whitehead'in metafiziksel sistemini kurması ve spekülasyon ile deneysel doğrulamayı bütünleştirdiği metodolojisi ile süreç düşüncesi, düşünce ve eylemin birçok alanıyla ilgilenmesi bakımından dikkat çekicidir. Süreç metafiziği genel olarak statik varoluş (existence) veya varlıktan (being) ziyade oluşu (becoming) vurgulayarak gerçekliğin gelişimsel tabiatını açıklamaya çalışmaktadır. Süreç düşüncesi ahlaki, dini, estetik ve bilimsel sezgiler gibi insan tecrübesinin çeşitli yönlerini tutarlı-açıklayıcı tek bir alanda bütünleştirmeye ve uzlaştırmaya çalışmaktadır. Süreç düşüncesinin ortak olarak en çok kullanıldığı alanlar, felsefe ve ilahiyat alanlarıdır. Bununla birlikte süreç çevrebilim, ekonomi, fizik, biyoloji, eğitim, psikoloji, feminizm ve kültürel çalışmalar dâhil başka birçok tartışmalar için de anlamlı ve sağlam bir basamak inşa etmektedir.[101]

En basit şekilde süreç felsefesini tanımlarsak; değişmeyen varlıktan ziyade süreç veya oluşun (becoming) asıl olduğu düşüncesine sahip bütün dünya görüşlerini kapsayan ve ilgilenen felsefedir.

Süreç düşüncesi, üç temel alanın çalışmalarını kapsamaktadır. Bu üç alan ise süreç felsefesi, süreç ilahiyatı ve disiplinler arası süreç düşüncesidir. Süreç felsefesi, Alfred North Whitehead ve Charles Hartshorne'nun standart felsefe problemleriyle

---

[98] Ewerth H. COUSINS, "Process Models in Culture, Philosophy and Theology", **Process Theology Basic Writtings** içinde, ed. Ewerth H. COUSINS, Newman Press, New York 1971, s. 7, Ramazan ERTÜRK, a.g.m., s. 8

[99] John A. JUNGERMAN, a.g.e., s. 2

[100] AI, s. 164

[101] Bu alanların ayrıntılı bir dökümü ve süreç felsefesinin sistemli izlendiği merkez olarak bkz. Center for Process Studies, Erişim: http://www.ctr4process.org/about/process/

ilgili çalışmalarını içermektedir. Süreç ilahiyatı da Hıristiyanlık ve diğer dünya dinlerindeki öğretileri, Whitehead ve daha sonra onun görüşlerini geliştirenler tarafından ortaya konulan dünya görüşlerinin ilişkiselliği açısından yorumlamaktadır. Disiplinler arası süreç düşüncesi ise akademik felsefe ve ilahiyat dışındaki konularla yani eğitim, fizik, ekoloji, ekonomi, sosyal teori, kadın çalışmaları ve psikoloji gibi konularla ilgilenmektedir.[102]

Süreç felsefesinin en önemli ve en temel fikirleri şunlardır:

- Bilfiil durumlar olarak anlamlandırılan olaylar (event), temel ilkedir.
- Her bir olay, bir önceki olayla bağlantılıdır.
- Olayların amacı, yaratıcılığını ve tecrübenin yoğunluğunu en yüksek dereceye çıkartmaktır.
- Olaylar alternatifler arasında aktif bir seçmeye sahiptirler.
- Beden ve zihin, birbirine bağlıdır.[103]

Süreç felsefesinin temel ilkesi, bil-fiil durumlar olarak anlamlandırılan olaylardır. Süreç düşüncesinde, bil-fiil şeyler zaman boyunca devam eden şeyler değil, anlık olaylardır. Bundan dolayı bil-fiil şeyler, bil-fiil durumlar olarak adlandırılır. Böyle olaylar kısa bir zaman süresinde, anın küçük bir parçasında özel bir yerde ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak bil-fiil durumlar, uzay ve zamanda yani yer-zaman ilintisinde meydana gelmektedir. [104]

Günümüz süreç din felsefesinin yaşayan düşünürleri arasında ise John B. Cobb (1925-), David Ray Griffin (1939-) gelmektedir. Burada günümüzün süreç felsefecileri ve bu felsefeyle ilgili olarak din-bilim ilişkisinde başvuracağımız kişiler oldukları için bu düşünürler hakkında kısaca bilgi vermek uygun olacaktır.

a) John B. Cobb

Amerikalı teolog John B. Cobb, 1925'de Japonya'da doğmuştur. Metodist (Protestan mezhebi üyesi) misyoner bir aileye sahip olan Cobb, kendisi de bir

---

[102] Center for Process Studies, Erişim: http://www.ctr4process.org/about/process/
[103] John A. JUNGERMAN, a.g.e., s. 3-4
[104] John A. JUNGERMAN, a.g.e., s. 4

metodisttir. Lisans eğitimini Oxford'ta Emory Üniversitesi'nde tamamlayan Cobb, Chicago Üniversitesi'nde 1949'da Yüksek Lisansını, 1952'de de Doktorasını tamamladı. Emekli oluncaya kadar da Claremont Teoloji Fakültesi'nde çalıştı. Cobb, 1971'de Lewis S. Ford'la Süreç Çalışmaları (Process Studies) adlı dergiyi çıkarmaya başladı. 1973'de de David Ray Griffin'le Süreç Çalışmaları Merkezi'ni (Center of Process Studies) kurdu.[105]

Cobb, süreç felsefesinin gelişmesinde önemli bir role sahiptir. Çünkü o, Whitehead'in metafiziğini Hıristiyanlık inancıyla kaynaştırmaya çalışmıştır. Cobb'a, Whiteheadçi metafizik ve felsefeyi öğreten Charles Hartshorne olmuştur.[106]

Cobb'un başlıca çalışmaları şunlardır: *A Christian natural theology, based on the thought of Alfred North Whitehead*, Philadelphia, Westminster Press (1965), *Beyond dialogue: toward a mutual transformation of Christianity and Buddhism,* Philadelpia: Fortress Press, c1982, *Christ in a pluralistic age,* Philadelpia: Westminster Press (1975), *God and the world,* Philadelpia, Westminster Press (1969), *Process Thelogoy as Political Theology,* Philadelpia: Westminster Press c1982. *John B., Jr. and David Ray Griffin, Process theology: an introductory exposition,* Philadelpia: Westminster Press, 1976, *John B., Jr. and David Tracy, Talking about God: doing theology in the contex of modern pluralism,* New York: Seabury Press,1983. [107]

b) David Ray Griffin

Claremont Graduate Üniversitesi Claremont Teoloji Fakültesi Din felsefesi emekli profesörü ve teolog olan David Ray Griffin 1939'da doğdu. Griffin, Alfred North Whitehead ve Charles Hartshorne'un süreç felsefesi üzerine temellendirilen süreç teolojisinin önde gelen çağdaş taraftarlarından birisidir. Aynı zamanda O, 11 Eylül (2001) olaylarının resmi yorumlarının tartışıldığı teorilerin önde gelen ve en önemli araştırmacılarından biridir.

---

[105] Wikipedia The Free Encyclopedia, "John B. Cobb" maddesi, Erişim: http://en.wikipedia. org/wiki/ John_ B._ Cobb%2C_Jr

[106] Wikipedia The Free Encyclopedia, "John B. Cobb" maddesi, a.g.y.

[107] JeeHo KIM, "John B. Cobb, Jr.", Erişim: http://people.bu.edu/wwildman/ WeirdWildWeb/ courses/ mwt/dictionary/mwt_themes_850_cobb.htm

Griffin 1957-1963 yılları arasında Oregon Üniversitesi'nde Yüksek Lisansını tamamladı. Daha sonra Claremont'ta 1963–1968 yılları arasında Doktorasını yaptı. 1970'de de Felsefe Doktoru unvanı aldı. 5 yıl Dayton Üniversitesi'nde ders verdikten sonra 1973'de Cobb'la Süreç Çalışmaları Merkezini (Center of Process Studies) kurmak için tekrar Claremont'a döndü ve emekli oluncaya kadar burada kaldı.

Griffin başlangıçta Doğu dinleriyle özellikle de Vedanta (Hindu felsefesi) ile ilgilendi. Bununla birlikte daha sonra o, John B. Cobb'un Whitehead'in felsefesi ile ilgili olan semineriyle ilgilenmeye başladı. Bu ilgiyle birlikte Griffin, süreç teologu olmanın ilk adımını atmıştı. Griffin, Whitehead'in düşüncesini Christology'nin (Mesih'in hayatını, özelliklerini, kişiliğini ele alan teolojinin bir bölümü) geleneksel teolojik konularına uyguladı. Böylelikle süreç teolojisinin aynı zamanda çağdaş sosyal ve çevrebilimle ilgili konular için de sağlam bir temel sağladığını ortaya koydu.

Griffin, Whitehead'in duyumcu olmayan (nonsensationist) epistemolojisinde ve panexperientialist ontolojisinde zihin-beden etkileşimi problemi, özgür ve sınırlanmış şeyler arasındaki etkileşim, tecrübesi olmayan maddeden tecrübenin ortaya çıkışı ve evrimsel süreçte zamanın ortaya çıkışı gibi modern felsefenin büyük ve ciddi problemleri hakkında faydalı olacak yeni bakış açıları ortaya koymuştur.[108]

Griffin'in başlıca çalışmaları şunlardır; *Process Theology: An Introductory Exposition*, with John B. Cobb, Philadelphia: Westminster Press (1976), *God, Power, and Evil: A Process Theodicy* (1976), *Unsnarling the World-Knot: Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem* (1998), *The New Pearl Harbor: Disturbing Questions about the Bush Administration and 9/11* (2004), *The 9/11 Commission Report: Omissions and Distortions* (2005), *Deep Religious Pluralism (edited)* (2005), *A Process Philosophy of Religion*'dır.

---

[108] Huston SMITH-David R. GRIFFIN, **Unutulan Hakikat**, Çev. Latif BOYACI, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 169-176

İKİNCİ BÖLÜM

SÜREÇ DİN FELSEFESİ

Süreç din felsefesi, diğer din felsefesi denilen felsefi sistemlerden farklılık arz etmektedir. Din felsefesi bazen felsefi teolojiyi ifade etmek için kullanılır. Bu anlamda temelde ulûhiyetin varlığı ve mahiyetini konu edinir. Ancak bu genel kriter altında birçok din felsefesi çeşidi vardır. Burada da bazı metodolojik farklar söz konusudur.[109]

Bazı felsefi teolojiler, kendisinin doğal ilahiyat olduğunu ifade etmektedir. Vahyi ilahiyatın karşıtı olarak doğal ilahiyat, doğal dünyayı referans olarak geliştirilmiştir. Burada gözlem ve tecrübe asıldır. Vahiy edilmiş ilahiyat ise yetkisini kutsal metinlerden almaktadır. Süreç din felsefesi, tecrübeye dayanmasına ve açıkça doğal bir ilahiyat olmasına rağmen, geleneksel dini aydınlanmada etkin bir oluşumdur. Bazı felsefi teolojiler ise doğal ilahiyatı reddeder.[110]

Griffin ve Cobb süreç ilahiyatına "Hıristiyan doğal ilahiyatı ya da Hıristiyan felsefe" adını vermektedir.[111]

Geleneksel olarak din felsefelerinin şu iki konuyu görev bildiği savunulmaktadır. Birincisi, dinin mahiyetinin önemini ortaya koyma; ikincisi ise dinin değerini ortaya koymaktır. Bu iki görev süreç din felsefecileri tarafından da kabul edilmektedir. [112]

Süreççi düşünür Robert Cummings Neville'ye göre süreç din felsefesi iki konuda zorluklar içermektedir. Birincisi, Tanrı'nın bir yaratıcı olarak aktif olduğunu

---

[109] RS, s. 7
[110] RS, s. 7-8
[111] RS, s. 8
[112] RS, s.10

söylemek konusunda yetersizdir. İkincisi Tanrı'nın, yaratıklar tarafından bilinemeyen, Whitehead'in teknik kavramıyla, kavranamayan (prehend) olmasıdır. Süreç din felsefesine göre kendi yaratıcılığında bitmiş bir şey, yani geçmiş kavranabilir. "Tanrı bir anda ortaya çıkıp, sonra yok olmaz ve böylece de o kavranabilir değildir."[113]

Süreç din felsefesi "tek bir düşünce şeması içinde"[114] din ve bilimin nasıl birleştirilebileceğini göstermeye çalışır. Süreç din felsefesi sık sık "süreç ilahiyatı" olarak da isimlendirilir. Ancak süreç ilahiyatı kavramı, özel bir dinin öğretilerini açıklamak için Whiteheadçi kategorilerin kullanımına da işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle Hıristiyanlık hakkında süreç felsefesini temel alarak konuştuğumuzda, bu daha özel anlamda süreç ilahiyatı olmaktadır. Süreç din felsefesi hakkında konuşmak ise tüm dinlerin ilahiyatçılarının kullanmış olduğu genel fikirleri tartışan "doğal ilahiyat" olarak kabul edilir. Böyle bir ayrım yapmak, süreç felsefesinin tüm dini geleneklerin bakış açılarına tarafsız bir bakış açısı içinde kalarak bakmak anlamında "doğal bir ilahiyat" olduğu anlamına gelmez. Ancak bu, herhangi bir vahyin otoritesine dayanmadığı anlamda da doğal bir ilahiyattır. İçinde bulunduğu kültürün biçimlendirdiği gerçeklik görüşünü onayladığı için süreç ilahiyatı, "Hıristiyan doğal ilahiyatı olarak isimlendirilebilir."[115]

Süreç din felsefesine göre geleneksel Hıristiyan Tanrı anlayışı, günümüz dünyasında içinden çıkılmaz bazı problemler doğurmaktadır. Bu yüzden süreç din felsefesi, Tanrı'nın zorlayıcı olmasından ziyade onun ikna ediciliği üzerine vurgu yapar. Bu felsefede ilahi ikna edicilik, tecrübenin artan yoğunluğuyla yeniliği harekete geçirir. Griffin kozmosun ruhu hakkında şöyle diyor: "Bu kozmik ruh kavramı bir amaca sahiptir… Bu kozmik amaç, Whitehead'in ifadesiyle üçlü bir dürtüyü teşvik etmektedir. Yaşamak, daha iyi yaşamak, en güzel şekilde yaşamaktır."[116] İlahi ikna ediciliğin insan ile ilişkisinde bütün amaç bu "en güzel şekilde yaşamak" ilkesine katkı yapmaktır.

---

[113] Robert Cummings NEVILLE, "foreword", **Transforming Process Theism** içinde, Lewis S. FORD, State University of New York Press, Albany 2000, s. xiii-xiv

[114] PR, s. 15

[115] David Ray GRIFFIN, **"Process Philosophy of Religion"**, International Journal for Philosophy of Religion, Vol. 50, Kluwer Academic Publishers 2001, s. 131, RS, s. 8

[116] John A. JUNGERMAN, a.g.e., s. 181

David R. Griffin açısından süreç din felsefesinin temel öğretileriyle ilgili olarak on ana başlık belirlenebilir. Bu başlıkların ana çıkış noktası daha çok dini ilgi alanıyla sınırlanmıştır. Bu durumda da bunlara başka ilaveler yapmak mümkün olacaktır. Buna göre süreç felsefesini merkeze alarak bilim, politika ve başka alanlarla ilgili çalışmak isteyenler, bu listeyi farklı şekilde değerlendirebilir ve çoğaltabilirler.

Bunları kısa başlıklar halinde şöyle özetleyebiliriz: [117]

1- Günümüz dünyasında, felsefenin merkezi görevlerinden biri, benle uyumlu (self-consistent) bilimlerin en genel öğretileri ile ahlak, estetik ve dini sezgilerin birbiriyle kaynaşmasını sağlamak olmalıdır. Burada dini sezgiler, ahlaki ve estetik değerleri geniş anlamda içine almalıdır. Bu da en kısa bir şekilde tek dünya görüşü içinde bilim ve dinin kaynaşmasıyla mümkün olabilir. Süreç din felsefesinin temel ana ilkesi, bu kaynaşmayı hedeflemektedir.

2- Süreç din felsefesi, uzlaşmaz olarak kabul edilen ortak duyu kavramlarını sorgulamayı amaçlar. Bu epistemolojik alanda süreç din felsefesi, geçmiş felsefenin tek yönlü algılanan rasyonalist ve ampirist felsefelerine yeni bir alternatif sunmayı amaçlamaktadır.

3- Süreç din felsefesi, referans olarak Whitehead'i merkeze aldığı için onun, nonsensationist algı öğretisini kullanarak, ikinci maddede ifade ettiğimiz problemlerin çözümüne ilave olarak katkı sağlar. Bu epistemolojik öğreti, tüm insan tecrübesini bir bütün olarak dikkate aldığı ve başka şeylerin kavranmasına doğrudan izin verdiği için, dini tecrübenin gerçekliğini değerlendirmemize imkân sunmaktadır. Bu felsefeye göre diğer tüm tecrübelerin gerçekliği kadar, dini tecrübe de gerçektir.

4- Organizma felsefesinden hareketle her şeyin çift kutupluluğu ile panexperientializm kavramının bu felsefede kullanılmaya başlanmasıdır. Buna göre tüm gerçek bireyler, küme halindeki yığıntı topluluklardan ayrı olarak, en azından biraz tecrübeye ve kendiliğinden olma, kendiliğinden oluşla kendi kendini belirleme hakkına sahiptir.

---

[117] RS, s. 5-7

5- Tüm devam edip giden bireylerin anlık “tecrübe durumlarının” düzenlenmiş topluluklar olması öğretisi savunulur. Bununla özgürlük ve determinizm arasında bir uzlaşma çabası dikkat çeker. Her bir birey kendi kendini belirleme özgürlüğüne sahiptir.

6-Tüm bil-fiil şeylerin içsel ve dışsal ilişkilere sahip olduğu öğretisi. Her var olan bir başka bil-fiil şeyle doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ilişki içindedir. Bu felsefede her şey birbiriyle ilişkilidir.

7-Whiteheadçi naturalist teizm. Bu görüş, süreç din felsefesinde din-bilim ilişkisini anlamamızda yol gösterici olacaktır.

8-Çift kutuplu Tanrı anlayışı. Süreç din felsefesinde Tanrı bir yönüyle değişmeyen, asli bir bil-fiil şeydir, diğer yönüyle de değişen ve oluşan bir varlıktır.

9-Çağdaş medeniyetin temel ihtiyaçlarını destekleyen kozmolojik bir yapının sunumu ve desteklenmesi. Buna göre süreç din felsefesi teorik olduğu kadar pratik alanda birlikte hareket eder.

10-Dil ve hakikat arasındaki ilişkinin ele alınması. Bu, din felsefesinin temel konularından din dili ve Tanrı hakkında konuşmakla ilgilidir.

Süreç din felsefesi Tanrı hakkında konuşmayı, insan tecrübesinin diğer alanlarından ayrı ele almaz. Bu, Batı felsefe geleneği içinde hem felsefi, hem de dini olarak, kabul edilen gelenekteki Tanrı kavramından çok farklı felsefi bir çalışmadır. Geleneksel Hıristiyan ilahiyat ve felsefesindeki Tanrı tasavvurlarının bir eleştirisi, süreç din felsefesinde önemli bir yer işgal eder.

a- Süreç din felsefesi, Tanrı’nın asli ilgisinin ahlaki tutumları geliştirmek olduğu görüşünü kabul etmez. Çünkü bu görüşe göre Tanrı, Kozmik bir Ahlakçı (*God as Cosmic Moralist*) olarak kabul edilmektedir. Diğer bir ifadeyle Tanrı, bir dizi keyfi ahlaki kurallar koyan, suçları kaydeden ve suçluları cezalandıracak olan ilahi bir kanun koyucu olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla süreç din felsefesi, böyle bir Tanrı tasavvurunu kabul etmez.[118]

b- Bu felsefenin çift kutuplu Tanrı tasavvuru yüzünden, değişmeyen Tanrı (*God as the Unchanging*) anlayışı kabul edilmez. Değişmeme kavramı, Tanrı’nın

[118] COBB-GRIFFIN, a.g.e., s. 8; T.Ç., Süreç Teolojisi, s. 12

tamamen başka gerçekliklerden etkilenmemesi ve Tanrı'nın gerçekte dünyayla ilgilenmediği anlamına geldiği için bu felsefede yer almaz. Tanrı da dâhil her şey değişmektedir. Bu değişen yön, asli yönle yani İslamî ifadeyle zatıyla ilgili değildir. Çünkü bu, Tanrı'nın dünya, ya da dünyanın Tanrı olduğu anlamına gelmez. Burada dünya tam olarak Tanrı ile ilişkilidir ve Tanrı dünyadan tamamen bağımsızdır. Tanrı-dünya ilişkisi Tanrı için salt dışsal bir ilişkidir. Bu nedenle de değişmeme, tutkusuzluk ve Mutlak olma, aynı şeyi söylemektedir. Dünya, Tanrıya hiçbir şey katmamaktadır, görüşü kabul edilemez.[119]

c- Tanrı kontrol edici bir güç (*God as Controlling Power*) değildir. Süreç din felsefesine göre Tanrı dünyanın her bir ayrıntısını belirleyen bir varlık değildir. Mesela sevdiğimiz bir insan bir felaketten kurtulduğunda Tanrı'ya şükrettiğimizde, niçin başkalarının da aynı felakette yok olup gidebileceklerini düşünmüyoruz? Tanrı evrende tüm varolanlar için açık imkân alanları var etmiştir.[120]

d- Statükonun onaylayıcısı olan Tanrı (*God as Sanctioner of the Status Quo)* anlayışı kabul edilmez. Bu görüş başta Hıristiyanlık olmak üzere dinlerde güçlü bir eğilimdir. Bu yukarıda zikrettiğimiz üç ayrı maddedeki anlatımla desteklenmektedir. Mesela üçüncü maddeye bakarsak, mevcut düzenin varlığı, Tanrı onun varlığını irade ettiği için var olmaktadır. Bu durumda, Tanrı'ya tek belirleyici güç olarak itaat etmek status quo'yu korumaktır.[121]

e- Erkek Tanrı (*God as Male*) görüşü kabul edilemezdir. Geleneksel Hıristiyan inancında çoğunlukla Tanrı için erkek şahıs zamiri kullanılmakta ve teolojik öğretilerle bu Tanrı tasavvuru desteklenmektedir. Süreç din felsefesi, böyle bir Tanrı tasavvurunu kabul etmez. Çünkü Tanrı, cinsiyet sahibi bir varlık değildir.[122]

Süreç din felsefesi, var olan her şeyin birbiriyle ilişki ve bağlantısallığını dikkate alması bakımından bir çeşit metafiziktir. Metafizik, ya da spekülatif felsefe,

---

[119] COBB-GRIFFIN, a.g.e., s. 8-9; T.Ç., Süreç Teolojisi, s. 13

[120] COBB-GRIFFIN, a.g.e., s. 9; T.Ç., Süreç Teolojisi, s. 13

[121] COBB-GRIFFIN, a.g.e., s. 8-9; T.Ç., Süreç Teolojisi, s. 14

[122] COBB-GRIFFIN, a.g.e., s. 9-10; T.Ç., Süreç Teolojisi, s. 14; Gene REEVES, **"Tanrı Hakkında Konuşmak: Süreçci Bakış Açısı"**, Çev. Mevlüt ALBAYRAK, tabula rasa, felsefe&teoloji, Yıl: 1, Sayı: 3, eylül-aralık 2001, Isparta, s. 224-225. Ayrıca bkz. Gene REEVES, **"Evvel ve Ahir Olarak Tanrı: Çift Kutuplu Süreç Teizmi",** Çev. Mevlüt ALBAYRAK, SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Yıl: 1996, Isparta, s. 305-318

Kant ile başlayan metafizik eleştirilerinden uzak görünmektedir. Whitehead'in ifadesiyle metafizik, diğer bir ifadeyle spekülatif felsefe, "tecrübe dünyamızdaki her bir unsurun yorumlanabileceği ilkesine dayanarak genel fikirlerin tutarlı, mantıki ve zorunlu bir sistemini ortaya koyma çabasıdır."[123]

Whitehead'in yukarıda ifade edilen tanımında ortaya koyduğu kavramları tek tek ele aldığımızda metafiziğin geleneksel eleştiriden uzak kalabileceğini görebiliriz. Ona göre yorumlama kavramı "bizim şuurunda olduğumuz her şeyin, yani neşelenme, algılama, irade etme veya düşünme gibi genel şema içinde yer almasıdır."[124] Yorumlamada hiçbir insan tecrübesi, geçmiş ve hal dışarıda bırakılmaz. Bu da onun uygulanabilir, uygun, tutarlı ve mantıklı olmasını zorunlu kılar. Uygulanabilir olmasının anlamı ise, "tecrübe unsurlarının yorumlanabilmesi" anlamına gelir. Uygun olma, yorumlamadan ortaya çıkan hiçbir tecrübe unsurunun ihmal edilmemesi anlamını taşır. Tutarlı olmak ise, bu düşünce şeması içinde her var olan şeyin birbirini zorunlu olarak gerektirdiği anlamına gelir. Birbirini zorunlu olarak gerektirdiği ilkesi, her bir şeyin birbirine göre tanımlanacağı anlamına gelmez. Bu felsefeye göre hiçbir şey, "evrenin mevcut yapısından tamamen soyutlanarak kavranamaz." Burada mantıki kavramı sıradan anlamında kullanılmıştır.[125]

Bu tanımda spekülatif felsefenin iki yönü dikkat çekmektedir. Birincisi rasyonel yön, diğeri de tecrübeye dayalı yöndür. Rasyonel yön, "tutarlı" ve "mantıki", tecrübeye dayalı yön ise, "uygulanabilir" ve "uygun" kavramıyla ifade edilmiştir.[126]

Süreç din felsefesi bu tanımlama ışığında evrende var olan hiçbir şeyin dışarıda bırakılmamasını bize göstermektedir. Çünkü bu felsefede bizim verilerimiz,

"*bizim de içinde bulunduğumuz gerçek dünyadır. Bu gerçek bil-fiil (actual) dünya kendisini bizim mevcut tecrübemizin konusuyla ilgili dış görünüşü gözlemlemeyle sergiler. Mevcut tecrübe açıklaması herhangi bir düşünce için tek doğrulama biçimidir. Düşüncenin başlama noktası bu tecrübe unsurlarının analitik gözlemiyle ilgilidir. Ancak biz, mevcut tecrübenin kesinliğini kuşatan çeşitli*

---

123 WHITEHEAD, "Nazari Felsefe", s. 219
124 WHITEHEAD, a.g.y., s. 219
125 WHITEHEAD, a.g.y., s. 219
126 WHITEHEAD, a.g.y., s. 220

ayrıntılara göre bu tecrübenin açık-seçik tam bir analizinin farkında olmayız. Biz alışıldığı şekilde farklı metotlarla gözlem yaparız."[127]

Burada gözlem tek başına bir anlam ifade etmemektedir. Gözlemin analitik bir metotla yapılması gerekmektedir. Buna göre gözlemdeki farklılıklar doğal olarak kabul edilmelidir. İçinde bulunduğumuz dünya, bizim tecrübe dünyamızın oluştuğu dünyadır. Buna göre her bir dinin yorumlanması ve kendince uygulanması, inananları tarafından doğru kabul edilmelidir.

2.1. SÜREÇ DİN FELSEFESİNDE DİN

Din, insanla birlikte ortaya çıkmış ve insanlık tarihi boyunca hep var olmuştur. Din, "tarihsel olarak izlenebilen ve coğrafi olarak haritası çizilebilen ampirik bir olgudur ve din, insani bir fenomendir".[128] Ancak her toplumun, her coğrafyanın, her kültürün din anlayışı farklılık arz etmektedir. Aynı zamanda bir değil, birçok din bulunmaktadır. Bu nedenle bütün insanlığın hemfikir olacağı ve hepsini kuşatan bir din tanımı yapmak zordur.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi vahye dayalı dinlere bakıldığında dinin; inanç, ibadet, ahlâk olmak üzere birbirine bağlı üç temel yönü bulunmaktadır. Kitaplı dinlerin bu üç yönü doğrultusunda Mehmet Aydın'a göre din; "ferdi ve içtimai yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından gelişmiş olan, inananlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur. Din, bir değer koyma, değer biçme ve yaşama tarzıdır".[129]

Whitehead'e göre insan hayatının diğer unsurları gibi din de sürecin dışında değildir, yani din süreçten soyutlanmamıştır. Whitehead'i bu anlamda en iyi ifade eden şu din tanımıdır:

"*Din, gerçek olan ve gerçek olması beklenen bir şeyin; gerçekleşmesi uzak bir ihtimal olan ve bununla beraber mevcut gerçeklerin en büyüğü olan şeyin; akıp gitmekte olan her şeye anlam veren, böyle olmakla beraber korku ve endişeyi*

---

[127] WHITEHEAD, "Nazari Felsefe", s. 220-221
[128] John HICK, **God and The Universe Faiths**, Oneworld Publication Ltd., Oxford 1993, s. 19
[129] Mehmet AYDIN, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 9. Baskı, İzmir 2001, s. 6

ortadan kaldıran bir şeyin; mutlak idealin ve umutsuzca araştırılan bir şeyin müşahede ve keşfidir."[130]

Whitehead'e göre dinin bireysel kazanım yönü bulunmaktadır. Din, bu yönüyle nedir? sorusuna verilen cevap onun din anlayışını daha açık bir şekilde ifade etmektedir. "*Din, insanın içini temizleyen inanç gücüdür. Bu nedenle ilk dinsel erdem samimiyettir. Diğer bir ifadeyle din, içtenlikle benimsendiği ve tüm anlamıyla kavrandığı takdirde insanın karakter ve kişiliğini değiştirebilecek güçte hakikatler sistemidir.*"[131]

Whitehead'in din anlayışından anlaşıldığı gibi din, akıp giden her şeye özellikle insana anlam kazanma imkânı sunmaktadır. Ayrıca dinde en temel özellik samimiyet, içtenliktir. Çünkü din, insanın karakter ve kişiliğinin şekillenmesinde önemli bir role sahiptir. Bu durumda insanın karakter ve kişiliğinin göstergesi onun inandığı din olmaktadır.

Ancak Whitehead dinin nasıl içtenlikle benimseneceğini ve nasıl tüm anlamıyla kavranacağını söylememiştir. Günümüz süreç düşünürü Griffin'e göre bu, filozofun eğitim anlayışından çıkarılabilir. Whitehead'e göre eğitimin amacı, düşünce ve eylemin birlikteliğinden oluşmaktadır. Dolayısıyla o, dinsel sezgiyi de sürekli doğruluğun ilkesi olarak kabul etmekte ve bu doğruluk da eylemle süreklilik kazanmaktadır. Whitehead'e göre düşüncede doğru kabul edilen ile eylemde doğru kabul edilen birbirini tamamlamaktadır.[132] O halde düşüncemiz eylemlerimize yansır, eylemlerimiz düşüncelerimizi yansıtır. Yani düşünce ve eylem birbirinden ayrılmayan ve birbirini tamamlayan unsurlardır.

Whitehead'e göre eğitimin diğer bir amacı da dindeki değiştirme ve dönüştürme çabasıdır. Dinin kelime anlamlarından biri bağlılıktır. Cobb, bu bağlılığın, salt ilahi boyutta olmayıp gerçekliğin bütünlüğüne bağlılık olduğunu ifade ediyor. O'na göre bu, hayatın bütünlüğünü düzenleme yolu olarak düşünülmelidir.[133] Dolayısıyla din hayatın dışında değil bizzat içindedir ve onun bir parçasıdır. Eğitimin

---

[130] SMW, s. 191-192

[131] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.m., s. 18

[132] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.m., s. 18

[133] John B. COBB, **Transforming Christianity and the World**, Orbis Books, Maryknoll, New York 2002, s. 63

amacından bahsederken dinin değiştirme ve dönüştürme özelliği belirtildi. Din her kültürde, her dönemde, her bölgede farklılık göstermesine rağmen, bütün dini geleneklerin tek ortak noktası dinin değiştirme ve dönüştürme özelliği, yani insana, insan hayatına anlam ve değer katma özelliğidir. Nitekim dinin amacı insanın tüm yönleriyle hayatını yönlendirmek, değiştirmek, anlamlı kılmaktır. Dinin en belirgin özelliği insan karakteri ve kişiliği üzerindeki etkisidir.[134]

Whitehead'in de söylediği gibi insanın karakteri inancına göre şekillenmektedir. Ancak dinsel kişilik insana verilmiş bir şey değil, onun bizzat tecrübe dünyasının sonucudur.[135] Diğer bir ifadeyle bireyin tecrübesiyle kazanmış olduğu bir şeydir. Kişilik veya dinsel kişilik bireyin kazanımıdır. Bu kazanım sürecinde en önemli ve etkin rollerden birisini de din oynamaktadır.

Dinde bireyin değişmesi esastır. Buna göre din, "bizzat kendisi açısından bireyin değeri, bireyler için dünyanın farklı bireylerinin değeri, bireylerin her birinin varlığı için zorunlu olan objektif bir dünyanın değeri üzerinde yoğunlaşmaktır".[136]

Whitehead'e göre öncelikle dindeki modern ilginin zayıflamasının sebeplerini bulmak gerekmekte ve dinle kastettiğimiz şeyi de bilmek zorundayız.

"Kiliseler dinle neyin kastedildiği sorusuna yönelttikleri cevapları verirken hem geçmiş dönemlerdeki duygusal tepkilere uygun, hem de dini olmayan karaktere sahip ilgileri gerektiren doğrultuda ifade edilmesi açısından dinin yönlerini ileri sürmüşlerdir. Dini cazibe, kısmen de olsa eski dünyanın keyfi imparatorluklarının mutsuz nüfusunda öğrenilmiş olan zorbanın öfkesinin içgüdüsel korkusunu uyandırmayı ve tabiatın bilinmeyen güçlerinin ötesinde çok güçlü keyfi zorbanın korkusunu uyandırmayı göstermektedir. Ancak bu cazibe, gücünü kaybetmeye başlamıştır. Çünkü modern bilim ve modern hayatın şartları bize onların sebep ve şartlarının eleştirel analiziyle bu korkunun durumlarıyla karşılaşmayı öğretti. Din; insanın Tanrı'yı araştırmasına, insan tabiatının yönelimidir."[137]

---

[134] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.m., s. 19

[135] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.m., s. 20

[136] A. N. WHITEHEAD, **Dinin Oluşumu**, Çev. Mevlüt ALBAYRAK, Alfa Yay., Birinci Baskı, İstanbul-Bursa 2001, s. 85

[137] SMW, s. 190-191

Din, hayatın düzenlenmesi için bir değerdir. Ayrıca Whitehead dinin tarihi süreçte ortaya çıkışıyla ilgili düşüncesiyle, süreç anlayışını çok iyi şekilde yansıtmaktadır. Ona göre din tam anlamıyla dört aşamada ortaya çıkmaktadır: "*ritüel, duygu, inanç ve aklileştirme/rasyonelleştirme (rationalization). Dinin bu dört aşaması aynı zamanda dinin bireye doğru yaptığı yolculuk sürecidir. Dinde ilerleme ise ancak dördüncü aşama olan rasyonelleşme aşamasında ortaya çıkmaktadır.*"[138] "Rationalization" kavramının diğer bir anlamı da "modernleşme" dir.[139] İşte bu anlamdan yola çıkarak da rasyonelleşme aşamasında dinin ilerleme özelliği kazanmasının mümkünlüğü açıklanabilir.

"*Dinin rasyonelleşmeye başlamasıyla birlikte artık din, modern dönemle paralellik arz etmektedir. Rasyonel din, tutarlı bir hayat düzeninde dini merkezi hale getiren amaç ile inanç ve ritüelleri yeniden formüle eden, düzenleyen bir din anlamındadır. Bu bakımdan din, soyut metafizik ile hayatın bazı tecrübelerine başvuran özel ilkeler arasında bulunmaktadır.*"[140] O halde din bizzat insan hayatının içindedir. Nasıl insan hayatında gerçekleşen ilerlemeler, bir değişim süreci içinde bulunmaktaysa, aynı değişim süreci dinde de bulunmaktadır. Çünkü din, insan hayatının formlarından biridir. Dolayısıyla dinde de değişim, ilerleme kaçınılmazdır. Eğer dinde bir değişim süreci yoksa insana ya da hayata bir cevap, bir anlam veya bir değer sunmamaktadır. Aynı zamanda böyle bir toplumun gelişmişliğinden söz edilemez.

Whitehead'e göre din;

"barbarik tasavvurun kaba zevkleriyle iç içe geçmiş insan tecrübesinde ortaya çıkmıştır. Bu görüş, açık ve kesin ifadeyle yüce form altında tarihte sürekli tekrarlanmıştır. Din, sürekli yükselme eğilimi gösteren insan tecrübesinin bir unsurudur. Bazen bu unsur zayıflatılmış, sonra tekrar meydana gelmiştir. Ancak din gücünü tekrar yenilediği zaman, içeriğinin saflığı ve zenginliği ile tekrar meydana gelir. Dini görüşün kendi tarihindeki ısrarlı büyümesi bizim iyimserliğimiz için bir

---

[138] Mevlüt ALBAYRAK, a. g.m., s. 23-24

[139] William L. REESE, "Rationalism" maddesi, **Dictionary of Philosophy and Religion**, Humanity Books, New York 1999, s. 636; Robert AUDI (ed.), "Rationalism" maddesi, **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Cambridge Press, 1995, s. 771

[140] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.m., s. 24

zemin oluşturmaktadır. Bununla birlikte din, insan hayatında acı ve ıstırapları aydınlatan nadir zevklerin bir anı ve geçici tecrübenin önemsiz bir parçasıdır."[141]

Aynı zamanda dini görüş, "kendisini birbiriyle ilişkili ayrıntıların uyumlu bir düzenlemesi olarak sunmaktadır."[142]

İnsan tabiatının dindeki ifade biçimi, "ibadettir". Whitehead göre ibadet, *"karşılıklı sevginin itici gücü olduğu ileri sürülen özümseme isteğine teslimiyettir. Tanrı'nın gücü, O'nun ilham ettiği ibadettir. Bu açıdan din, kendi ritüel ve düşünce tarzları içinde emreden görüşün bir kavrayışını uyandırma olan güçtür. Din, yalnızca Tanrı'ya ibadet olarak anlaşılırsa, bir kurtuluş yolu değildir. Ancak Tanrı'ya ibadet veya bu anlamda din, ruhun bir macerasıdır ve ulaşılamazın sonrasına bir kaçıştır."*[143]

İnsan hayatı parçalardan oluşan bir bütünse, bir parçasında ilerleme olması onun tüm olarak gelişmişliğini göstermez. Çünkü her şey karşılıklı bir ilişki ve etkileşim içerisindedir. "Birey topluma şekil verir, toplumda bireye şekil verir." [144] Eğer bir toplumda bilim, dil, sanat, felsefe vb. unsurlar bir ilerleme içindeyse toplumun gelişmişliği için aynı ilerleme ve değişim sürecini dinde de zorunlu kılmaktadır.

2.2. SÜREÇ DİN FELSEFESİNDE BİLİM

Bilim, kendine has özellikleri bulunan özel bir bilgi çeşididir. Günlük bilgi, ilmi bilgi, sanat bilgisi, dini bilgi gibi çeşitli bilgi türleri bulunmaktadır. Genel olarak bilgi, süje-obje ilişkisi olarak tanımlanmaktadır.[145]

Bilim, dış dünyaya, nesnel gerçekliğe ve bu gerçeklikte yer alan olgulara ilişkin, tarafsız gözlem ve sistematik deneye dayalı zihinsel etkinliklerin ortak adıdır. Bilimin amacı ise konu aldığı alanda genel doğruların ya da temel yasaların bilgisine ulaşmaktır.[146]

---

[141] SMW, s. 192
[142] SMW, s. 192
[143] SMW, s. 192
[144] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.m., s. 27
[145] İsmail YAKIT-Nejdet DURAK, **İslam'da Bilim Tarihi**, Isparta 2000, s. 13
[146] Ahmet CEVİZCİ, " Bilim" maddesi, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Paradigma, İstanbul 2000, s. 47

Epistemolojik açıdan bakıldığında bilim, bir bilgi etkinliği türüdür ve dolayısıyla temelinde özne-nesne ilişkisine dayanmaktadır. Neticede bilimin nesnesinin olgular olduğu, bilimin bir olgusal bilgi etkinliği olduğu söylenebilir. Yine epistemolojik açıdan Kant'tan beri ileri sürülen bilgi, dış dünyadan edinilen izlenimlerin, duyumların, öznede aynen yansıtılmasıyla oluşmaz. Aksine öznenin zihinsel bir etkinlikle duyumlara müdahale etmesi, onları zihinsel ilkeleri ve formları doğrultusunda biçimlendirmesiyle meydana gelir.[147]

Bilimin sahip olduğu en temel özellikler ise şunlardır:

- Bilim olgusaldır.
- Bilim mantıksaldır.
- Bilim objektiftir.
- Bilim eleştiricidir.
- Bilim genelleyicidir.
- Bilim seçicidir.
- Bilim birikimli bir süreçtir.
- Bilim evrenseldir. [148]

Bilimin üç temel işlevi bulunmaktadır. Birinci ve en temel işlevi, olgu ve olayları açıklamaktır. İkinci işlevi, tahmin ve öngörüde bulunmaktır (prediction). Diğer bir ifadeyle bilinen ya da gözlenen durumlardan yola çıkarak bilinmeyen ya da gözlenmeyen durumlar hakkında kestirimde bulunmaktır. Üçüncü işlevi ise istenen sonuçları elde edebilmek için gerekli olan koşulları kontrol altında tutmaktır. [149]

Bilim kendine özgü yöntem ve metotları kullanarak sistematik bir bütüncülük içerisinde yöntemini, metotlarını ulaştığı sonuçları denetler. Bu bakımdan kullandığı metot ve yöntemler bilimin ayırt edici özellikleri arasında yer almaktadır. Bilim, astronomi, matematik, fizik, kimya, coğrafya vb. çeşitli disiplinlere ve bu disiplinler

---

[147] Doğan ÖZLEM, **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, İnkılap Kitabevi, 2. Baskı, Ekim 1996, İstanbul, s. 16-17

[148] Şefik YAŞAR, **"Çağdaş Bilim Anlayışı"**, Erişim: http:// www.aof.edu.tr/kitap /IOLTP/ 1268/ unite09.pdf, s. 157-158

[149] Şefik YAŞAR, a.g.e., s. 156-157

de kendi içerisinde farklı branşlara ayrılmaktadır. Dolayısıyla her bilim dalının da kendine has farklı metotları vardır. Kısaca bilim, "çeşitli olay ve olgular üzerinde tutarlı, sistematize edilmiş bilgiler bütünüdür."[150]

Bilimin tarih sürecindeki gelişmesi uzun bir dönemi içermektedir. Nitekim insanın olduğu her dönemde ve her yerde bilimsel etkinlikten söz edilebilir.[151] Bu nedenle bilim din, sanat, felsefe gibi hayatın anlam katan unsurları gibi insanlığın ortak paydalarından olup insan hayatında önemli bir rol ve etkiye sahiptir.

Yeniçağ, "bilgi" sorununu teoloji ve etikten bağımsız olarak ele almaya çalışmıştır. Ancak bunun sonucunda "bilgi kuramı" adıyla bağımsız bir felsefe disiplini ortaya çıkarmıştır. Bu sonucun gerçekleşmesinde ise en önemli etkenlerden birisi, Yeniçağ'ın yapmış olduğu olan-olması gereken ayırımıydı. Bilgi, olan, olgu, karşımızda bulunan (pozitif, mevzu) ve nesne ile ilgiliydi. "Doğruluk" ancak nesnelere, olgulara ilişkin bilgilerde bulunabilirdi. Teoloji ve etik ise, nesnelerin bir özelliği olmayan bir gereklilik içermekteydi. John Locke (ö. 1704), teolojik ve etik tasarımlara başvurulmadan önce yapılacak ilk işin, insan zihninin çözümlenmesi ve bilginin kaynağının, doğruluğunun ve sınırlarının saptanması olduğunu ifade etmektedir. Ancak bundan sonra, teolojik ve etik inanç, kanaat ve yargıların büyük bölümü ile olan'a, olguya ilişkin olmadıkları, aksine insani eğilim, inanç, amaç ve arzulardan kaynaklanan birer gerekliliğe sahip oldukları görülebilir.[152]

Bilgi (knowledge), bir araştırma sürecidir. Bununla birlikte bilgi gerçeğin (truth) ilişkisine, ayırıcılığına, anlamlılığına sahiptir.[153] Süreç din felsefesine göre, bilimin bizzat kendisi süreç içindedir.[154]

Din ve bilim aynı süreç içinde olmalarına rağmen, her iki alanın etkileri her dönemde aynı olmamıştır. Nitekim

"Evrenle ilgili sorulara din, felsefe ve bilim kendilerine göre cevap vermeye çalışmışlardır. Ancak her dönemde bu üç alanın etkinlikleri aynı şekilde gitmemiştir.

---

[150] İsmail YAKIT-Nejdet DURAK, İslam'da Bilim Tarihi, s. 13-14

[151] İsmail YAKIT-Nejdet DURAK, a.g.e., s. 14

[152] Doğan ÖZLEM, **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, İnkılap Kitabevi, 4. Baskı, 2000, s. 125-126

[153] A. N. WHITEHEAD, **Science and Philosophy**, Philosophical Library, 1974, s. 86

[154] John A. JUNGERMAN, a.g.e., s. 196

Aynı zamanda verdikleri cevaplarla bazen çelişmişler bazen de farklılık arz etmişlerdir. Özellikle 19. yüzyılda zirvede olan bilim, dinin üstünde olan bir otorite olarak kabul edilmeye başlamıştı ve bilimle dinin alanı öyle ayrılmıştı ki sonuç olarak birbiriyle ilgisiz ve farklı olan iki disiplinin resmi ortaya çıkmıştı. Bununla birlikte 19. yüzyılda zirvede olan bilim, yeni bir dinin müjdeciliğini de yapıyordu. Bilimin, felsefe ve din üzerinde yarattığı etki ve şok, evren hakkındaki sorulara cevap ararken, çağdaş bilime başvurmadan ilerlemenin imkânsız olduğu gerçeğini de ortaya koymuştur. Bu gerçeği dönemi içerisinde gören filozoflardan biri de Whitehead'dir."[155]

Whitehead'e göre 16. yüzyıl, Hıristiyan inancındaki karışıklıkları ile modern bilimin doğuşunu birlikte yaşamıştır. Bu çağ, "bir bakıma mayalanma çağıdır. Bütün medeniyetler, yeni gelişim ve fikirlere açık olmasına rağmen, bu yenilikler hepsinde aynı etkiyi göstermemiş, hatta medeniyetin içine bile yerleşememiştir."[156] Çünkü Whitehead'e göre medeniyetler daima aynı yönde daha iyi şeylere doğru sürüklenen bir ilerleme sergilemez. Mesela, teknolojik keşifler, insan hayatını mekanik hale dönüştürmüştür.[157]

Bilimsel reformasyon, modern bilimin doğuşuyla bütünlük arz ettiği için bütün insanlık için önemlidir. Ancak onun etkisi, bütün medeniyette aynı olmamıştır. Bilimsel reformasyonu, Avrupalılar kendilerine ait olduğunu düşünürken Doğu Hıristiyanlığı, ilgisizlikle karşılamıştır. Whitehead'e göre bilime karşı bu ilgisiz tutum, "Hıristiyanlık ve diğer dinlerin tarihinde yeni bir fenomen değildir. Bilimdeki bu büyük devrime Hıristiyanlık tarihine bir bütün olarak baktığımızda, onu insan hayatında ortaya çıkan yeni bir ilke olarak göremeyiz. Bununla birlikte bu bilimsel reform, dinin büyük bir dönüşümüydü. Her halükârda modern bilim, çağdaş dinsel hareketlere zıttır."[158]

Batı düşüncesinin modern bilim gelinceye kadar yaşadığı serüven, bu medeniyetin evren ve Tanrı hakkındaki anlayışlarının biçimlenmesinde büyük rol

---

155 Mevlüt ALBAYRAK, **"Whiteheadci Ulûhiyet Anlayışı ve Ortaya Koyduğu Problemler"**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1997, s. 25

156 SMW, s. 1

157 SMW, s. 1

158 SMW, s. 2

oynamıştır. Whitehead'e göre "bilimsel ve dini değerler modern hayata nasıl girmiş olursa olsun Batı'ya Mısır, Yunan ve Filistin vasıtasıyla ulaşmıştır."[159] Bu birleşme ve karışmanın sağladığı zenginlikle günümüzde de varlığını sürdüren farklı kozmolojik öğretiler geliştirilmiştir. Whitehead bu öğretileri üç sınıfa ayırmaktadır. Birincisi, Whitehead'in immanent tabiat öğretisi dediği tamamen rasyonalist öğretidir. Bu öğretide bilim adamı kendi gözlemlerinin sonucu olarak sadece tanımlamaları değil, yorumlamaları da aramaktadır. Whitehead'e göre makul bir metafizik anlayışı geliştirilmedikçe bu öğreti savunulamaz. İkincisi, düzenlenmiş tabiat öğretisidir. Bu öğretiye göre her şey, Tanrı tarafından empoze edilen mutlak ilkelerin varlığını savunmaktadır. Whitehead'e göre bu görüş, 18. yüzyılın bir formülasyonuydu. O'nun ifadesiyle bu öğretinin temelini oluşturan Tanrı'ya "kilise odalarında büyük bir huşu içerisinde ibadet edildi."[160] Üçüncüsü, birbiri ardı sıra gelen gözlemlenen düzen olarak tabiat öğretisidir. Bu öğreti, salt bir tanımlamadır. Whitehead'e göre ilk iki öğreti, metafizik belirsizliklere yol açarken bu öğreti onların yol açtığı belirsizlikleri nispeten ortadan kaldırır.[161]

Bilimsel araştırmalarda Whitehead, insan bilgisinin sınırlı olduğu anlayışını kabul etmez. O'na göre düşünce ve gözlem gerçeğe bağlı olarak yapılmalıdır. Tecrübenin içine giren hiçbir şey, dışarıda bırakılmamalıdır.[162] Böyle bir anlayışın zorluğundan hareketle Whitehead, "bilimsel hareketin başlangıcının, entelektüel elit arasında sadece küçük bir azınlığa dayandığını,"[163] ifade etmektedir.

Whitehead, bilim ve felsefe arasında temel bir ayrım yapmamakla birlikte bilime dayalı yeni bir felsefi kozmoloji geliştirmeye çalışmıştır. Whitehead'e göre ise kozmoloji, "evrenin mevcut durumunun genel karakteri hakkında bir şema ortaya koyma çabasıdır"[164]. Whitehead'in ifadesiyle, kozmolojik yapımız içerisinde biz, zıtlıklarla iç içe bulunmaktayız; "Neşe ve üzüntü, iyi ve kötü, ayrılık ve birlik, diğer bir ifadeyle bir ve çokluk, akış ve süreklilik, büyüklük (azamet) ve önemsizlik, özgürlük ve zorunluluk, Tanrı ve dünya. Bu zıtlıkların her biri, sezginin mutlak

---

159 AI, s. 132
160 AI, s. 157
161 AI, s. 142-145
162 Mevlüt ALBAYRAK, "Whiteheadci Ulûhiyet Anlayışı ve Ortaya Koyduğu Problemler", s. 31
163 SMW, s. 2
164 PR, s. 73

doğruluğu ile tecrübede var olan zıtlıklardır."[165] Tecrübe modern filozofun 'bilgiye nasıl sahip olabilirim?' sorusunda da temeldir. Burada vurgu, tecrübeye yapılmaktadır. Tecrübenin temel olduğu bu felsefede, kozmolojinin felsefi olması ise şeylerin metafiziksel mahiyetlerini veya şeyleri tamamen genel oluşlarına göre anlama teşebbüsüdür. Diğer bir ifadeyle Whitehead'in geliştirmeye çalıştığı kozmoloji, "bil-fiil şeylerin mahiyetini anlamaya çalışması sebebiyle felsefidir. Bu da metafiziğin, felsefenin bütün dalları için temel olduğu gösterir."[166]

Bilim ve felsefe, insan zihninin büyük teşebbüslerinin farklı yönleridir. Bilim ve felsefe sadece insana ait olması özelliği ile de ayırıcı bir özelliğe sahiptir. Onlar "genel prensiplerin açıklaması olarak bireysel olguları anlamayla ilgilidir. Prensipler soyut olarak anlaşılırlar, olgular ise bu prensiplerin somutlaşması olarak anlaşılır."[167]

Bilim terimi salt doğa bilimleri ile sınırlandırılmamalıdır. Örneğin psikoloji, sosyoloji, tarih gibi metodolojik olarak her bilimsel araştırma disiplinini içine almalıdır. Ayrıca din de kültürün, hayatın her alanında kendini ifade etmeli ve somutluk kazanmalıdır.[168] Ancak bu durumda bilim ve din arasında hatta diğer disiplinler arasında sağlıklı bir ilişkinin olması mümkün hale gelecektir. Bundan dolayı ne bilimin ne de dinin kesin çizgilerle belirlenmiş bir alana hapsedilmemesi daha uygun görünmektedir.

---

[165] PR, s. 518

[166] PR, s. 288

[167] AI, s. 179

[168] Paul TILLICH, **'Din, Bilim ve Felsefe'**, Çev. Aliye ÇINAR, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Cilt: 10, Sayı: 2, 2001, s. 273-274

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SÜREÇ DİN FELSEFESİNDE

DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

Modern bilim ve din arasındaki felsefî çatışmalar, 19. yüzyılda yoğunluk kazanmıştır. Bilim ve din arasındaki bu felsefi çatışma problemi, Amerikalı bilim adamı ve felsefeci J. W. Draper (1811–1882) ve Cornell Üniversitesi kurucularından eğitimci A. D. White (1832–1918) ile yaygın hale gelmiş ve üzerinde durulan temel felsefi problemlerden biri olmuştur. Ancak bilim ve din arasında var olduğu ileri sürülen bu çatışma, daha çok modern bilim ve Batı Hıristiyanlık'ı arasında yoğunlaşmıştır. Daha sonra ise bu çatışmada bilim tarafında olanlar, argümanlarını tüm dinlere yayarak bu problemi popülerleştirmiş ve şiddetlendirmişlerdir.[169]

Bilim ve din arasında var olduğu iddia edilen çatışmayı çok farklı nedenlere dayandıranlar olmuştur. Mesela, B. Russell (1872–1970), J. Monod (1910–1976), B. F. Skiner (1904-1990) gibi bilim adamları 19. yüzyılda bilimin etkisiyle dinin tamamen farklı bir alan olduğunu ileri sürerek din ve bilimin birleşme noktalarının olmadığını, bu iki alanın bütünleşmesinin imkânsız olduğunu iddia etmişlerdir. Aynı dönemin filozoflarından olan Whitehead ise geleceğimizi yani tarihin akışını din-bilim ilişkisinin tayin edeceğini ifade etmişti. Whitehead bu ifadesiyle, din ve bilimin birbirinden tamamen bağımsız alanlar olduğunu değil, onların birbiriyle ilişkili iki farklı güç olduğunu kastetmekteydi. Bu dönemin genel özelliğine bakıldığında bu dönemde yani modern düşüncede din önemini ve değerini yitirmeye başlamıştı. Din, insan hayatına cevap veremeyen bir hurafeler yığını olarak

---

[169] Celal TÜRER, **"Whitehead'in Tabiatçı Teizmi: Din Ve Bilimin Uzlaştırılması"**, Felsefe Dünyası, 2003/1, Sayı: 37, s. 43

görülmüştü. Ancak aynı dönemin sonlarına doğru çeşitli dinler, modern dünyaya yeniden bir şeyler sunmaya başlamışlardı.[170]

Bilimin, din üzerinde hâkimiyet kurmasının birçok sebebi vardır. Bilim çağı dediğimiz bu çağın beş temel özelliğinden bahsedebiliriz. Nitekim bilim felsefecisi Ian Barbour (1923-), *Religion in an Age of Science* isimli kitabında bu beş özelliği, bilimin dine meydan okumasının temelleri olduğunu belirtmektedir. Bilim-din ilişkisi açısından bilimsel çağın beş temel özelliği, bilimsel metodun başarıları, yeni tabiat görüşü, teolojinin yeni şartları, küresel çağda dini çoğulculuk ve teknolojinin muğlâk gücüdür.

1. Bilimsel Metodun Başarıları: Bilimin başarıları, birçok kişi tarafından bilinmektedir. Bilimsel araştırma, doğanın erişilemez olarak kabul edilen alanlarının birçok bilgisini elde etmeye başladı. Böyle keşiflerin geçerliliği, onları yeni güçlü teknolojilere götürdü. Birçok insan için bilim, bilginin salt güvenilir yolu olarak görüldü. Bu anlayışa sahip olanlara göre, dinî inançların geçerliliği bilimin özel keşifleri tarafından olduğu kadar metotlar tarafından da zayıflatılıyordu. Yani bilimin hem özel keşifleri hem de kullandığı metotlar dini zayıflatmaktaydı. Bir kısım insan ise dinin bizzat kendisinin bilimin metotlarından tamamen farklı, bilginin ayırıcı ve farklı yollarına sahip olduğunu iddia etmektedir. Hatta onlar, dini anlam bilimsel bilgiden farklıysa dinî anlamın nasıl güvenilir olabildiğini göstermeye çalışırlar. Nitekim bir bilim çağında metot olarak bilim, dine ilk sorgulama ve meydan okumayı oluşturmaktadır.[171]

2. Yeni Tabiat Görüşü: Bilimlerin çoğu bize önceki yıllarda varsayılandan farklı olan ayırıcı özellikleriyle radikal bir şekilde tabiatın değişik alanlarını göstermeye başladı. Astrofizikteki yeni teorilere göre, 15 milyon yıl önce evrene açılıp yayılmaya başlayan birinci patlama, Big Bang'in teolojik anlamı nedir? Kozmik başlangıçların çıkarımları ve biyolojik evrimin Hıristiyanlıktaki yaratılış öğretisi ile ilişkisi nasıldır? Darwin insan türü dâhil, yeni türlerin uzun, yavaş gelişmesini tesadüfî dönüşüm ve doğal seleksiyona göre tasvir etti. Son yıllarda moleküler biyologlar evrimde, bugünkü organizmanın faaliyetinde ve gelişmesinde

---

[170] Celal TÜRER, a.g.m., s. 44-45

[171] Ian BARBOUR, **Religion in an Age of Science**, Preface (Önsöz), Erişim: http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=2237

DNA'nın rolü ile ilgili olarak görülmeye değer keşifler yaptılar. Bu keşifler bize yaşam ve zihnin mahiyeti hakkında ne söyler? Tüm bu sorunlar, Hıristiyan din dünyasında endişe yaratmıştır.[172]

3. Teolojinin Yeni Şartları: Burada, teolojiden sistemleştirilmiş olan dinî inançların temel kaynakları olarak dinî tecrübe ve hikâyeler, dinî topluluğun ritüelleri ileri sürülmektedir. Bununla birlikte teolojik düşüncenin iki özel alanı çağdaş bilimin bulgularını dikkate almak zorundadır. Bunlar, insan mahiyeti ile ilgili öğreti ve yaratılış öğretisidir. Bu görüşte birbirine bağlı olan sistemler ve bütünler, düşük seviyeli parçaların davranışını etkiler. Böyle bir yorum, hem klasik ruh-madde düalizmine hem de onun yerine sık sık geçen materyalizme bir alternatif sunar. Nitekim süreç din felsefesi, bu alternatifi sunar. Bugün temel soru, bilim tarafından kavranan dünyada Tanrı nasıl eylemde bulunabilir?[173]

4. Küresel Çağda Dinî Çoğulculuk: İletişim, seyahat teknolojileri ve bugünün küresel karşılıklı dayanışması, birbiriyle artan ilişki içinde farklı dünya dinlerinin taraftarlarını bir araya getirdi. Geçmişte mutlak dinî iddialar baskıya, din uğruna yapılan savaşlara götürdü ve onlar hâlâ Orta Doğu, Kuzey İrlanda ve başka yerlerdeki katliamlara sebep olmaya devam ediyor. Birtakım fikir ayrılıklarının nükleer savaşı kızıştırabildiği dünyada dinî çoğulculuk problemi ciddiye alınmalıdır. Her bir gelenek içinde fikirlerin aynı zamanda büyük bir çeşitliliği vardır. Örneğin; feminist yazarlar Hıristiyan düşünce tarihindeki patriğe ait tavırların hâkimiyetini eleştirmektedir. Üçüncü Dünya, Liberalist ilahiyatçıların teolojik yorumlamalarıyla ekonominin din üzerindeki etkisine işaret etti. Dinî çoğulculuk herhangi bir dinî gelenek veya teolojik bakış açısı için dışlayıcı iddiaları geçersiz görür.[174]

5. Teknolojinin Muğlâk Gücü: Bilimin genel dayanağı, bilimin teknolojik uygulamaları için büyük arzu doğurdu. Bugün yaygın kanaat budur. Bu kanaat, sadece teknolojik gücün yeni seviyesi ile ilgili değil aynı zamanda insan ve tabiat üzerindeki etkisinin iç içe geçmiş karakteri ile ilgilidir. Nükleer bir katliam modern medeniyeti silip süpürebilir, ikliminde değişiklikler meydana getirebilir ve insan yaşamını muhtemelen tehlikeye atabilir. Aynı zamanda kimyasal toksin,

---

[172] Ian BARBOUR, Religion in an Age of Science, Preface (Önsöz), a.g.y.
[173] Ian BARBOUR, a.g.e., Preface (Önsöz), a.g.y.
[174] Ian BARBOUR, a.g.e., Preface (Önsöz), a.g.y.

ormansızlaştırma, erozyon, birçok kirletici madde çoğalan dünya nüfusuyla birlikte büyük bir şekilde çevreye zarar vermektedir. Dünya kriz içinde yaşayan bir gezegene dönüşebilir. Nitekim bilgisayarlar, otomasyon ve yapay zekâ iş hayatında, sosyal kuruluşlarda ve hayal dünyamızda güçlü etkilere sahip olacaktır. Genetik mühendisliği insanın varoluşu dâhil yaşam formlarının değişen yapısının ve davranışının yol göstericisi olmaya çalışıyor. Büyük ölçüde teknolojiler, ekonomi ile milletler içindeki zengin ve yoksul arasındaki uçurumu arttıran politik gücün bir noktada toplanmasına katkı yapmaktadır. Ancak teknolojinin kontrol ve yönetimi; adalet, özgürlük, çevresel koruma gibi etik değerleri gerektirir. Kişiler ve tabiat için saygı, bilimsel bir sonuç değildir. İnsanî hedeflere doğru bilgiye başvurmadaki bilgelik, laboratuarın bir ürünü olamaz. Bu yüzden tabiat görüşümüz, bizim tabiata karşı davranış tarzımızı etkileyecektir; insan tabiatı ile ilgili görüşümüz de insanî sorumluluğumuzun anlamını etkileyecektir.[175] Bu da dine hâlâ ihtiyacımız olduğunu göstermektedir. Bütün bu olumlu gelişmelerin, olumsuz sonuçlarından kurtulmamız mümkün müdür? Bunun için yapılması gereken, bu noktaya nasıl geldiğimizi bulmaktan geçer.

Süreç din felsefesi, bilim çağının bu beş temel özelliğin ortaya çıkarmış olduğu olumsuzluklara karşı alternatif bir bakış geliştirmiştir. Bu açıdan öncelikle sorunun kaynağı, sonra da çözümü önerilmelidir.

Süreç din felsefesinin din-bilim ilişkisini doğru okuyabilmek için bazı kavramların açılımı yapmak zorunludur. Özellikle bilim ve din arasıdaki ilişkiyi okuyabilmek için natüralizm ve süpernaturalizm kavramlarının açılımının yapılması gerekmektedir. Ardından da süpernaturalizm ve materyalist natüralizmin olumsuzluklarına karşı panenteizm ve panexperientializm kavramları açıklanacaktır.

3.1. KAVRAMSAL TAHLİL

3.1.1. Süpernaturalizm Nedir?

Süpernaturalizm (Doğaüstücülük), "maddi ya da doğal varlık alanının üstünde ve ötesinde olan bir varlık ya da varlık alanına veya aşkın bir Tanrı'ya, başka bir dünyada var olan ve evrenden bütünüyle farklı olan bir doğaüstü güce duyulan

---

[175] Ian BARBOUR, Religion in an Age of Science, Preface (Önsöz), a.g.y.

inanç; evrenin ötesinde, evrendeki olaylara müdahale eden, evrendeki olayların seyrini değiştiren güçler bulunduğu inancı; en geniş anlamı içinde, doğa dediğimiz şeyden herhangi bir bakımdan daha üstün ya da daha yüce bir varlığın (ya da varlıkların) bulunduğunu kabul eden görüştür."[176] Süpernaturalizm, tabiatın ötesinde ya da bilimsel veya başka bir ölçüme dayalı düzenin ötesinde olan güç ya da fenomenlere işaret etmektedir.[177]

En geniş anlamda doğadan herhangi bir bakımdan daha üstün veya daha yüce bir varlığın (veya varlıkların) bulunduğunu kabul eden süpernaturalizm, bir çok insan tarafından benimsenen bir dünya görüşüdür. Ancak süpernaturalizmin bu anlamından hareketle ilkel topluluklar tarafından benimsenen *canlıcılık* (animism) gibi bazı görüşler, süpernaturalizmin içerisinde kullanılmamalıdır. Aynı şekilde Tanrıcılık'la (theism) veya bir Tanrı'ya veya tanrılara inanma ile eş anlamlı olarak da kullanılmaması gerekir. Çünkü Tanrı sözcüğü her zaman doğaüstü (supernatural) bir güç anlamında kullanılmamaktadır.[178]

3.1.2. Natüralizm Nedir?

Natüralizm (Doğalcılık), "genel olarak varolan ya da olup biten her şeyin, doğa bilimlerinde örneklenen yöntemler tarafından açıklanabilme anlamında doğal olduğunu, varolan her şeyin doğanın bir parçasını meydana getirdiğini savunan anlayıştır."[179] Din felsefesinde ise natüralizm, "vahye dayalı dini ve mucizeleri reddederek, aklın eseri olan bir dini savunma, dini akla ve insan doğasına dayandırma tavrıdır."[180]

Natüralizm, evrenin kendi kendine varolduğunu, kendi kendini açıkladığını ve kendi kendine yönettiğini savunan görüştür. Natüralistler genellikle dünyayı

---

[176] Ahmet CEVİZCİ, "Doğaüstücülük" maddesi, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 97

[177] Wikipedia, The Free Encyclopedia, "Supernatural" maddesi, Erişim: http:// www. en. wikipedia. org/wiki/Supernatural

[178] John RANDALL-Justus BUCHLER, **Felsefeye Giriş**, Çev. Ahmet ARSLAN, Ege Üniv. Matbaası, Bornova-İzmir 1982, s. 115

[179] Ahmet CEVİZCİ, "Doğalcılık" maddesi, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 95

[180] Ahmet CEVİZCİ, "Doğalcılık" maddesi, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 96

determinizm ve indeterminizm sürecinde ve insanı onun tesadüfi sonucu olarak görürler.[181]

Natüralizm ilke olarak bilimsel bir biçimde araştırılabilen güç ve olaylardan başka herhangi bir güç ve olayın varlığını kabul etmez ve evrende herhangi bir "çözülemez gizem"in varolduğunu reddeder. "Süpernaturalizm (doğaüstücülük), inanç ve sezgiyle beraber yürümüşse, natüralizm (doğalcılık) de genellikle doğa bilimlerinin gelişmesiyle birlikte yürümüştür."[182]

Süreç din felsefesinde din-bilim ilişkisini daha iyi okuyabilmek için süpernaturalizm ve natüralizm kavramlarının kısa bir açılımı yapıldı. Çünkü din-bilim ilişkisinin bir boyutu olan din-bilim çatışmasının temel kaynaklarından birinin süpernaturalizm ve natüralizm olduğu ileri sürülmektedir.

Griffin'e göre natüralizm temelde iki farklı anlam içermektedir. Birincisi dar anlamda natüralizm, supernaturalizm görüşünü reddetmekle birlikte *nonsupernaturalistic* anlama gelmektedir. Bilim adamlarının en temel ontolojik varsayımlarından biri olan bu natüralizm, ***supernaturalistik olmayan natüralizm*** olarak adlandırılır.[183]

Griffin'e göre eğer dindar düşünürler;

"supernaturalistik olmayan anlamda natüralizmi barındıran dünya görüşüne sahip olmaya devam ederlerse, dindar düşünürler ve bilim adamları arasında şu anda var olan çatışmanın çözümü mümkün olamaz."[184]

Griffin'e göre, ikinci olarak geniş anlamda natüralizm, duyumcu-ateist-materyalist anlamı ihtiva eden natüralizm olarak adlandırılır. Bu anlamdaki natüralizm, supernaturalizme dayalı dine karşı olduğu gibi tüm dinsel görüşlere karşıdır. ***Duyumcu-ateist-materyalist natüralizmin*** ateizm ve materyalizm anlayışı farklılık arz etmektedir. Bu natüralizm, ateizm ve materyalizm anlayışına göre İlahi Hakikati (Divine Actuality) kabul etmez; varlığımızı devam ettirebilmek için ahlaki normlar koymanın gereksiz olduğunu, özgürlük ve ölümden sonra hayatın olmadığını

---

181 Geddes MACGREGORS, "Naturalism" maddesi, **Dictionary Religion and Philosophy**, First Edition, Paragon House, New York 1989, s. 431

182 John RANDALL-Justus BUCHLER, Felsefeye Giriş, s. 136

183 David Ray GRIFFIN, a.g.m., s. 138

184 David Ray GRIFFIN, a.g.m., s. 138

savunur. Duyumcu-ateist-materyalist natüralizmin duyum anlayışına göre de var olsalar bile ahlaki idealler ve İlahi Gerçeklik (Divine Reality) tecrübe edilemez. Griffin'e göre eğer bilim adamları "duyumcu-ateist-materyalist natüralizmi reddetmeleri gerektiğinin farkına varamazlarsa, şu anda dindar düşünürler ve bilim adamları arasında var olan çatışmaya bir çözüm bulunamaz."[185]

Buradan anlaşılacağı gibi şu andaki çatışmanın çözümlenememesinin iki temel sebebi vardır. Birincisi, dindar düşünürlerin "süpernaturalistik olmayan natüralizm" anlayışını savunmalarıdır. İkincisi, bilim adamlarının "duyumcu-ateist-materyalist natüralizm" anlayışını savunmalarıdır.

Süreç din felsefesi, duyumcu-ateist-materyalist natüralizmin bilim için yetersiz olduğunu ileri sürmüştür. Bundan dolayı daha kapsayıcı olduğu iddia edilen **prehensive-panentheist-panexperientialist natüralizm** görüşü benimsenmiştir. Bu natüralizm görüşünde kavrayışın asıl yapısının duyumsal olmayan bir kavrama olduğu iddia edildiğinden duyumculuğun (sensationism) yerini, kavrayış kavramı almaktadır. Aynı şekilde ateizmin yerini panenteizm, materyalizmin yerini ise panexperientializm almaktadır.[186] Dolayısıyla süreç din felsefesinin bu natüralizm görüşü, din-bilim arasında var olduğu iddia edilen çatışmayı çözebilmek için bir alternatif olarak sunulmuştur.

Süreç felsefesinin *prehensive-panentheist-panexperientialist natüralizm* görüşünü, doğru ve açık bir şekilde anlayabilmek için öncelikle bu natüralizm görüşünde yer alan kavramların açılımını yapmak daha uygun olacaktır. "Prehension" kavramı, daha önce açıklandığı için burada bu kavramın tekrar açılımı yapılmayacaktır.

3.1.3. Panenteizm

Genel anlamıyla "her şey Tanrı'dadır" diye ifade edilen bu kavram, ilk defa K. C. F. Krause (1781–1832) tarafından kullanılmıştır.[187]

Panenteizm, temel kavramları olan süreç (process) ve çift kutupluluk kavramları ile teizmin temel görüşlerinin bir toplamıdır.[188] Panenteizm'de "Tanrı

---

[185] David Ray GRIFFIN, a.g.m., s. 138
[186] David Ray GRIFFIN, a.g.m., s. 139
[187] Geddes MACGREGORS, "Panentheism" maddesi, Dictionary Religion and Philosophy, s. 462

bizzat her şeyi kendi içinde kuşatır. O sebep-sonuç ilişkisinin bütünüdür. Sebep ve sonuçlardan bağımsız hiç bir yüce sebep yoktur. Tanrı dünyada içkindir. Gerçekte O, evrenin unsurlarının toplamıdır."[189] "Panenteizm kavramı, Tanrı ve dünya arasında daha içten ve her şeyi kuşatan ilişkiye dikkat çekmek için önemlidir. Çünkü panenteizm, her şey'den Tanrı'yı ayırır, bununla beraber O'nu her şeye dâhil eder."[190] Panenteizm, panteizm ve klasik teizm arasında aracılık görevi yapmaktadır. Panteizme göre dünya, Tanrıyla özdeştir, aynıdır. Klasik teizme göre dünya, tamamen Tanrı'nın dışındadır. Panenteizme göre ise dünya Tanrı'dadır. [191]

Hartshorne, panenteizmi gerekçelendirmek için; "Batı'da klasik teizm dediğimiz tek yönlü Tanrı tanımlaması (mükemmel olması, mutlak iyi olması) ile Doğu'daki panteizm" tanımlamasının yetersizliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. O'na göre iki anlayış arasındaki fark şudur:

"Teizm, çokluğun, imkânların ve oluşun gerçekliğini kabul eder. Ancak bunlar Tanrı'nın dışındaki varlığın ikincil formudur. Panteizme göre Tanrı her şeyin içinde olmasına rağmen, gerçek olarak O, değişmez bir yapıdadır."[192]

O'na göre bu kategoriler, insan cehaletini veya yanılsamasını ifade eder.[193] Hartshorne'a göre teizm ve panteizm için ortak olan kategorik zıtlıklar, "kıskandırıcı (invidious) mahiyetin öğretisidir… Böylece yüce şekilde mükemmel olan varlık diğeriyle veya alt bir kutupla tanımlanamaz."[194]

Bu iki anlayışın ortaya çıkardığı birçok problematik konu söz konusudur: "Birlik, ya çokluğun bir üyesi ya da çokluğun birleşmesi olarak herhangi bir şey anlamına gelir mi? Varlık, bizim soyutlamış olduğumuz oluşumdan, tecrübenin ve onun objelerinin oluşumundan daha çok ya da daha az düşünülebilir mi? Zorunluluk, bütün olasılıkların ortak bir unsuru olmaktan ziyade kendi içinde sadece tek bir şey

---

[188] Necip TAYLAN, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, Şehir Yay., İlaveli 2. Baskı, İstanbul, Mart 2000, s. 281

[189] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s.103

[190] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 105

[191] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.e., s. 106

[192] PSG, s. 2

[193] PSG, s. 2

[194] PSG, s. 2

midir?"[195] Hartshorne'a göre bu gibi konular problematiktir. Bütün bu problemleri aşmak için en uygun kavram, panenteizm kavramıdır. Bununla Tanrı'nın evrende nasıl eylemde bulunduğunu daha açık bir şekilde tanımlayabiliriz.

Harsthorne'a göre;

"mutlakla ilgili zıtlıkların her bir çiftinin her iki kutbunu da kabul etmeliyiz. Ancak zıtlıktan kaçınmak için yüce varlığın özüyle ilgili iki temel yönü kullanmalıyız; bir kutup diğer yöne uygun olurken, diğer yön de öncekine uygun olmalıdır…(Buna göre) Tanrı, diğer bireyler gibi, fakat yüce bir durum olarak bireysel bir öze sahip olacaktır ve aynı zamanda arazlara da sahip olacaktır."[196]

Harsthorne, bu çift kutuplu tanımlamaya rağmen Tanrı'nın zatında bir değişme olmayacağını kabul eder.

Whitehead'in Panenteizm anlayışı ise O'nun algı öğretisi anlayışıyla yakından ilgilidir. O'na göre bu anlayış, bizim Kutsal Gerçek'le (Holy Reality) nasıl bir ilişki içinde olabileceğimizin naturalistik bir açıklamasını verir. Çünkü Tanrı kavramı bizim doğrudan tecrübe edebileceğimiz bir şeyle ilgilidir. Whitehead'in algı anlayışının kaynağı, onun panenteizm anlayışıdır. Zira dünya, Tanrı'dadır; Tanrı ise her yerde bulunan bil-fiildir (omnipresent actuality). Aslında Tanrı'nın bizzat kendisi bizim algının duyumsal olmayan şekli yoluyla tecrübe edilmeyi sunmaktadır. Bu şekilde Tanrı'yı algılama özel bir yetenek gerektirmez. Ancak bu anlayış çerçevesinde Tanrı'yı algılama, fiziksel algılama kategorisine girmektedir.[197]

3.1.4. Panexperientializm

Günümüz süreç felsefecilerinden Griffin'in ortaya koymuş olduğu "panexperientializm" kavramı, dünyanın nihai unsurlarının tecrübesini içeren bir kavramdır.[198] Griffin tecrübenin evrenselliğini, panexperientializm kavramıyla tanımlamıştır.[199]

---

[195] PSG, s. 2
[196] PSG, s. 4
[197] David Ray GRIFFIN, a.g.m., s. 142
[198] RS, s. 97
[199] John A. JUNGERMAN, a.g.e., s. 5

Griffin'e göre "panexperientializm, sahip olduğumuz tecrübeyle analoji yaparak fiziksel dünyayı oluşturan birlikler hakkında düşünebileceğimiz varsayımına dayanır…"[200] O'na göre "tüm bil-fiil şeyler, tecrübe durumlarıdır".[201]

Panexperientializm genel olarak "bütün her şey tecrübeye sahiptir" anlamındadır. Ancak süreç din felsefesindeki panexperientializm öğretisi, bir sınırlamaya da işaret eder. Bu felsefenin panexperientializm öğretisine göre; 1. Tecrübeye sahip olan şeyler, sadece bil-fiil şeylerdir; sayı gibi ideal şeyler tecrübeye sahip değildir. 2. Tecrübe, sadece insan, hayvan, hücre, atom gibi gerçek bireylere atfedilebilir; tahta, taş gibi bireylerin topluluğuna atfedilemez.[202] Süreç felsefesine göre panexperientializm, en basit ifadeyle tecrübenin, temel gerçeklik olduğu anlamına gelmektedir.

Griffin, bu kavramın önemini tarihi süreç içinde şöyle özetliyor:

"Newton döneminde tabiat, Tanrı tarafından yaratılmış mükemmel, ebedi ve kusursuz bir şekilde çalışan bir makine, kocaman bir saat olarak görülüyordu. Bilim adamının gördüğü dünya, sabit, hiç değişmeyen ve sabit-değişmez kanunlar tarafından yönetilen bir dünyaydı. Aynı zamanda o, katı determinizm tarafından yönetilen, sebep-sonuç ilişkisinin mekanik dünyasıydı. Ayrıca bilimin söylediği gibi mekanik evren canlılıktan da yoksundu. Sırf madde mekanik güçle hareket ediyordu. Bütün bunların ötesinde Tanrı da değişmez olarak görüldü. Modern bilim bir anlamda tabiatın temel parçalarının içini boşalttı. Nihayetinde tabiatın temel parçaları, hareketsiz, cansız, tamamen hissiz, amaçsız, tecrübeden yoksun, kendi kendine hareket edemeyen olarak görüldü. Whitehead, böyle maddeleri boş gerçeklikler olarak adlandırmaktadır. Ancak Whitehead burada onu, varlığın içsel niteliğine sahip olmadığı anlamında kullanmaktadır. Newton'nun "boş gerçeklikler"inin (vacuous actualities) aksine tabiatın temel parçaları yani Whitehead'in "bil-fiil şeyler" (actual entities) dediği şey, süjeleri tecrübe ediyorlar. Tabiatın temel parçaları, sürecin parçalarıdır ve sürecin bizzat kendisi, tecrübenin

---

[200] John A. JUNGERMAN, a.g.e., s. 5

[201] PR, s. 28

[202] David Ray GRIFFIN, Two Great Truths A New Synthesis of Scientific Naturalism and Christian Faith, s. 78

geçici anıdır. Whitehead "süjelerin tecrübesinden başka hiçbir şey yoktur" dediği zaman bunu açık-net bir şekilde vurgulamaktadır." [203]

Panexperientializmdeki "pan" bütün her şeyin tecrübe edildiği anlamında değil, "tecrübe her şeydedir" anlamındadır. Bir kaya örneğin birleşik tecrübeye sahip değildir. Fakat bir kaya, moleküller, atomlar, temel parçacıklar vs. gibi tecrübe eden mikro bireylerin çokluğu ile doludur. Kuantum seviyesinde belli bir miktarda kaya hareketle gürlüyor, büyük bir ses çıkartıyor. Burada bir kayanın bizzat kendisinin tecrübe ettiği söylenemez. Ancak kayanın içinde, onun çokluğunda tecrübe vardır.[204]

Panexperientializm, birçok teorik faydalar sağlayan güçlü kavramsal bir araç olarak görülebilir. Felsefenin problemlerinden birisi, zihin-madde düalizmidir. Öncelikle panexperientializm, zihin ve maddenin düzeyde ayrıldığı ancak türde ayrılmadığı görüşü ile zihin ve madde arasında etkileşimin nasıl mümkün olduğu anlayışını ortaya koymaya çalışmaktadır. Diğer bir problem ise evrim tartışmasıdır. Bazı bilim adamları ilk yaşamın, sadece hareketsiz, cansız maddenin dışında evrim geçiren bilinç veya zihnin teorik olarak nasıl çözülemez olduğunu savundular. Panexperientializm açısından bu, kabul edilemez bir görüştür. William James'ın söylediği gibi " Eğer evrim, kolay bir şekilde yavaş yavaş ilerlemekse, bazı formlardaki bilinç, şeylerin kökenini göstermelidir."[205] Dolayısıyla duyumcu-*ateist-materyalist natüralizmin* yarattığı bütün bu problemleri, süreç din felsefesinin panexperientializm görüşünün ortadan kaldıracağı düşünülmektedir.

Griffin'e göre duyumcu-ateist-materyalist natüralizm her bakımdan, hem bilim hem din için olumlu sonuçlar getirmekten daha çok büyük problemler ortaya koymaktadır. Bundan dolayı o, süreç din felsefesi prehensive-panentheist-panexperientialist natüralizmin, bilim ve din için duyumcu-ateist-materyalist natüralizmden daha kapsayıcı ve uygun olduğunu iddia etmektedir. *Duyumcu-ateist-materyalist natüralizmdeki* problem yarattığı düşünülen kavramlar, kavrayış kavramının duyum algısıyla eşitlenmeye çalışıldığı sensationism (duyumculuk)

[203] Hyatt CARTER, a.g.m., a.g.y.
[204] Hyatt CARTER, a.g.m., a.g.y.
[205] Hyatt CARTER, a.g.m., a.g.y.

öğretisinden kaynaklanmaktadır. Bu öğretinin, bilimin aracılığıyla kuramlaştığı ve bilim tarafından doğrulandığı büyük ölçüde bilinmektedir.[206]

Whitehead, diğer gözlem kaynaklarının yok sayılıp bilimin sadece duyu algısına dayandırılarak açıklanmasını kabul etmemektedir. O, gözlemin duyu organlarımızdan elde edilen bilgiye dayandırılması ile doğru-kesin olduğunu ve düşüncenin bilimsel kategorilerinin başka yerlerden elde edildiğini iddia etmektedir. Bilimsel kategoriler olarak ise gerçeklik (actuality) (genellikle substance denilen), sebep-sonuç ilişkisi (causation) ve zamanı (time) kast etmektedir.[207] Whitehead'in bu görüşünü, Seth Holtzman da paylaşmaktadır. Holtzman'a göre deneysel bilgi için en önemli yer teşkil eden, kategorik önermelerdir.[208] Kategorik kavramlar ise ;

"uzay, zaman, cevher, kişi, eylem, olgu, özellik, varlık, gerçek, öz, dünya ve gerçekliktir. Dolayısıyla deneysel bilgimizi sadece duyularımızla elde ettiğimizi söyleyemeyiz. Nitekim bizim dünyanın temel kategorileriyle ilgili önermelerimiz, önermeler sistemimizin temelini teşkil etmektedir. Zira bu kategorik ve deneysel önermeler, dünyada karşılaştığımız şeyleri anlamada yardımcı olmaktadır."[209]

Yukarıda bahsedilen *duyumcu-ateist-materyalist natüralizmin* sensationism (duyumculuk) öğretisinin yarattığı problem, ayrıca teori ve pratik arasında Hume'un (ö. 1777) düalizmine işaret etmektedir.[210] Bu konuyla bağlantılı olarak burada Hume'un bilgi görüşünü vermek uygun olacaktır.

Hume'a göre düşüncelerimizin iki kaynağı bulunmaktadır. Birincisi duyusal algıların bizde meydana getirdiği güçlü duyumlar veya izlenimlerdir. Duyusal algılar işitmek, görmek, hissetmek, nefret etmek, arzulamak gibi algılardır. İkincisi ise bu izlenimlerin hatırlanması ve onların hayalinden ibaret olan donuk ve sönük tasavvurlar veya düşüncelerdir. Eğer daha önce bir izlenim gerçekleşmemişse, hiçbir tasavvur olamaz. Dolayısıyla tasavvurun olabilmesi, daha önce izlenimin olmasına bağlıdır. Bununla birlikte Hume'a göre düşüncelerin veya tasavvurların bağlantısı üç şekilde meydana gelmektedir: 1. Benzerlik, 2. Zaman ve mekan bakımından

---

[206] David Ray GRIFFIN, a.g.m., s. 139
[207] David Ray GRIFFIN, a.g.m., s. 139
[208] Selt HOLTZMAN, a.g.m., s. 81
[209] Selt HOLTZMAN, a.g.m., s. 81
[210] David Ray GRIFFIN, a.g.m., s. 139

bitişiklik, 3. Neden bağlantısı. Nedensellik (causalite), konusu Hume'un felsefesinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Mesela güneşin doğacağı bilgisi, bir olgu bilgisidir ve neden-sonuç bilgisine dayanır. Ancak bu bilgi de tamamen deneyden doğmaktadır. Hume'a göre gözlem ve deneyin yardımı olmadan herhangi bir neden veya sonucu belirlemek mümkün değildir. Bu durumda ona göre bütün deneysel kanıtlar, benzer nedenlerden benzer sonuçların beklenmesi veya alışkanlık ve bundan kaynaklanan inanç (belief) olmaktadır.[211]

Whitehead, deneysel düşüncelere sahip oluğumuza inanmakta ve Hume'un öğretisini kabul etmektedir. Hume'un öğretisine göre ise hiçbir şey sübjektif tecrübenin (subjective experience) bir unsuru olarak felsefi alanda ele alınamaz. Hume, sübjektif tecrübeyle sebebin (causation), tam olarak doğrulanabilen bir tecrübenin unsuru olarak tanımlanabileceğini kastetmektedir. Whitehead bu düşünceleri kabul eder, ancak Hume'un gerçekte deneysel olmayan yüzeysel deneyciliğini reddeder.[212]

Griffin'in ifadesiyle bilim,

"zaman, sebep ve bil-fiil varlık (actual existence) kategorileriyle vardır. Bilimin var olması için bu kategoriler zorunludur ve bu kategoriler olmadan bilim varlığını sürdüremez. Ancak bu kategoriler duyu organlarımızın sunduğu bilgiyle elde edilmez."[213]

Duyumcu-ateist-materyalist natüralizmin, büyük problemler ortaya koyduğunu belirtmiştik. Bu problemleri üçe ayırabiliriz. Birincisi; fiziğin, matematiksel objelerin varlığını ve onların varlığını sezme yeteneğimizi varsayması olgusudur. İkincisi, duyumcu-ateist-materyalist natüralizm, ahlak felsefesinde de birtakım problemler yaratmaktadır. Çünkü ahlak normları da matematiksel objeler gibi aynı duruma sahiptir. Duyumcu-ateist-materyalist natüralizme göre ahlak normlarının var olduğu bir alan yoktur ve hatta onlar varsa bile biz algılayamayız. Çünkü ahlak normlarını algılamak için kullanılacak herhangi bir vasıta yoktur ve duyu organlarımızın sadece fiziksel objeleri algılaması mümkündür. Whitehead'e

---

[211] Karl VORLANDER, a.g.e., s. 469 vd.
[212] David Ray GRIFFIN, a.g.m., s. 140
[213] David Ray GRIFFIN, a.g.m., s. 140

göre ise objektif ahlak normları, ortak duyu (common sense) görüşünün merkezinde yer almaktadır.[214]

Duyumcu-ateist-materyalist natüralizmin yarattığı en önemli ve çözümlenemeyen üçüncü problem, zihin-madde problemidir. Bu problem, **duyumcu-ateist-materyalist natüralizmin** ateizm ve duyumculuk (sensationism) görüşü ile ilgili olmasına rağmen, materyalizm görüşü ile ilgilidir. **Duyumcu-ateist-materyalist natüralizmin** materyalizm görüşü şu iki tezi ileri sürmektedir: 1. Tabiatın nihai parçalarının, tamamen tecrübeden yoksun olduğunu. 2. Zihnin beyinle özdeş/aynı olduğunu. Materyalizm, bilinçli tecrübenin yüz milyarlarca hücreden oluşan beyinle özdeş olduğunu varsayarak problemler halkasına yeni bir problem daha ilave etmektedir. Bununla birlikte materyalizm, zihin ve bedenin birbirini nasıl etkileyebildiğini açıklayamamaktadır. Bu durumda, en azından Descartes, Malebranche ve diğer düalistlerin başvurduğu gibi doğaüstünün (supernatural) yardımına başvurulması gerekmektedir.[215]

Aynı zamanda materyalizm, ortak duyumuzun üç varsayımını, doğru bir şekilde yapamamakla birçok sorunu da beraberinde getirir. Ortak duyumuzun üç varsayımı da şudur:

1. *Zihinsel sebep (mental causation):* Bunun anlamı, kararlarımız bedensel davranışlarımızı etkilemektedir. **2.** *Özgürlük (freedom):* Kararlarımızı tamamen önceki faktörlerle (buna hür iradenin unsuru da dahil) veremeyiz. **3.** *Bizzat bilincin (consciousness) kendisi.* Bilinçle ilgili ortaya çıkan problem hakkında, diğer bir ifadeyle bilincin tamamen tecrübeden yoksun şeylerin dışında nasıl ortaya çıkabildiği konusunda materyalizm, düalizmle aynı görüşü paylaşmaktadır.[216]

Buraya kadar *duyumcu-ateist-materyalist natüralizmdeki* kavramların öncelikle yarattığı problemlerden ve bu problemlere, süreç din felsefesinin özellikle Whitehead ve Griffin'in yönelttiği eleştirilerden bahsedildi. Bu eleştirilerden sonra süreç din felsefesi, bu natüralizm anlayışının yarattığı problemlerin çözebilmesi ve

---

[214] David Ray GRIFFIN, a.g.m., s. 144–145
[215] David Ray GRIFFIN, a.g.m., s. 146
[216] David Ray GRIFFIN, a.g.m., s. 146

din-bilim arasında sağlıklı bir ilişkinin kurulabilmesi için "*prehensive-panentheist-panexperientialist natüralizm* anlayışını bir alternatif olarak"[217] sunmuştur.

Bir bütün olan hayat, kendini anlamlı kılan birtakım parçalardan oluşmaktadır. Hayatın bu ayrılmaz parçaları, felsefe, bilim, din, etik, sanat gibi unsurlardır. Elbette bu unsurların birbirleriyle etkileşimi de kaçınılmazdır. Whitehead'e göre din ve bilim (felsefe de dâhil), "insan hayatını anlamlı kılmanın değişik yollarıdır ve insan tecrübesinin bütünlüğünün ürünleridir."[218]

3.2. SÜREÇ DİN FELSEFESİNDE DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

Şu anda içinde bulunduğumuz çağ, bilim çağı olarak adlandırılmaktadır. Bu durum, dinin bilimle olan ilişkisini sorgulamayı kaçınılmaz kılmıştır.

Bilim çağında dinin yeri nedir? Bir kimse bugün Tanrı'ya nasıl inanabilir? Bilimsel dünya anlayışı ile Tanrı görüşünü birbirine uygun kılan şey nedir? Çağdaş bilimin bulgularıyla bizim insan doğası hakkındaki bilgilerimiz ne gibi yollarla etkilenmektedir? Bilim tarafından keşfedilmiş bir çeşit dünyada hayatın anlam ve amacı için araştırma nasıl tamamlanabilir? [219]

Din, modernite ile birlikte bilim karşısında hayatın dışına atılmış olmasından dolayı, 20. yüzyılın ortalarına doğru kendini savunma yönünü bırakmış ve yeni arayışlar içine girmiş, farklı bakış açıları geliştirmeye başlamıştır. Bu konuda duyarlı olarak çaba gösteren filozoflardan biri olan Whitehead, değişim ve süreklilik düşüncesiyle dine farklı bir bakış açısı kazandırmaya çalışmıştır. Felsefesinde dine önemli bir yer veren Whitehead'e göre bilimin otorite olduğu ve hâkimiyetini ilan ettiği insan hayatında dinin konumu nedir ve din nerede durmalıdır?[220] sorusu kaçınılmazdır.

Whitehead'e göre hayat, bir bütün olarak tanımlanmalı ve kabul edilmelidir. Hayatın, başka şeylerle bağlantılı bir gerçekliği olmakla beraber kendi için var olan bir de içsel bir gerçekliği vardır. Hayat, bu kendi nihai özelliğini, varlığın kendi kendine gerçekleştiği içsel hayattan alır. Birer inanan olan insan, içsel dünyasına

---

[217] David Ray GRIFFIN, a.g.m., s. 139
[218] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.m., s. 33
[219] Ian BARBOUR, "Religion in an Age of Science", Preface (Önsöz), a.g.y.
[220] Mevlüt ALBAYRAK, a.g.m., s. 10

dayalı gerçeklikle hem bilim yapmakta hem de sanat eserleri ortaya koymaktadır. Bu, hayatın çok yönlü ve parçalardan oluşan bir bütün olduğunu göstermektedir.[221] Whitehead'e göre din de "hayatın bütün içerisindeki bir parçası olmakla beraber akıp giden dünyada insan hayatındaki diğer unsurlarla birleşendir."[222]

Whitehead'e göre dünya sürekli gelişen ve değişen bir yerdir. Bütün realite bir oluş süreci içerisinde yer almaktadır. Bir bütün olan hayat ise değişmenin gerçekleştiği bir akıp-gitmeden oluşmaktadır. Var olan her şey, hayat içerisinde yer alan her şey bu akıp-gitmeden payını almaktadır. Din de bu akıp-gitme sürecinde hayatın bir parçası olarak bulunmaktadır. Bu nedenle din hayatın dışında olamaz ya da hayattan ayrı bir alan olarak değerlendirilemez.[223]

Dini gelenek salt entelektüel inançlar ya da soyut fikirler topluluğu değildir. Din, inananlarına bir yaşam tarzı sunmaktadır. Her bir dinî topluluk ve gelenek de bireysel tecrübe, toplumsal ritüel ve ahlakî ilgilerin farklı yapılarına sahiptir. Her şeyden önce din, "bireysel yaşamın dönüşümünde, özellikle özgürlükler konusunda egoist toplumsal yapıdan daha çok kapsamlı bağlılık merkezi hedeflemektedir."[224]

Dini tek yönlü ele alamayız. Örneğin din, yukarıda ifade edildiği gibi salt ne inanç-ritüel ne de soyut düşünceler olarak değerlendirebilir. Çünkü din insan tecrübesinin en önemli unsurunu teşkil etmekte ve insana bir yaşam formu sunmaktadır. Ancak bilimin ilerlemesiyle birlikte din, modern bilimin dünya anlayışı ile uyuşmaz görünmeye ve çoğu insan için etki ve önemini yitirmeye başlamıştır.

Barbour'un ifadesiyle "Teknoloji; güç, kontrol ve çaresizliğimizi-bağımlılığımızı gidermenin umudunu ve rehberini sunduğu için insanlığın çoğu, bir ümit kaynağı olarak bilim temelli bir teknolojiye yöneldi. Buna rağmen teknoloji bütün yararlarıyla birlikte bireysel tamlık ya da söz verdiği sosyal iyi varlığı oluşturmayı başaramadı. Aynı zamanda o, bizim kontrolümüzün ötesinde nükleer vahşet ve tasavvur edilemez bir şekilde çevresel yıkımla tehdit eden bir güç olarak karşımıza çıktı."[225] Buradan anlaşılacağı gibi bilimdeki gelişmeler sadece dini

---

221 Mevlüt ALBAYRAK, a.g.m., s. 10
222 Mevlüt ALBAYRAK, a.g.m., s. 11
223 Mevlüt ALBAYRAK, a.g.m., s. 10
224 Ian BARBOUR, "Religion in an Age of Science", Preface (Önsöz), a.g.y.
225 Ian BARBOUR, a.g.e., Preface (Önsöz), a.g.y.

olumsuz etkilemenin yanında hayatın diğer unsurlarını da olumsuz yönde etkilemiştir.

Din, insan hayatının en etkin unsurlarındandır. Ancak insan hayatında farklı özelliklere sahip çeşitli dini gelenek ve kültürler yer almaktadır. Dolayısıyla her dini geleneğin de bilimle olan etkileşimi daha doğrusu bilim yönündeki tepkileri de farklılık gösterecektir. Din ve bilim ilişkisinin değerlendirilmesinde yapılan hatalardan biri, din ve bilimin sınırlarının kesin çizgilerle ayrıştırılmasıdır.

3.2.1. DİN-BİLİM İLİŞKİSİNİN DÖRT FAKLI YAPISI

Din-bilim ilişkisinde metodolojik olarak dört farklı görüş savunulmaktadır. Süreç din felsefesinde din-bilim ilişkisi tartışması bu görüşlerin bir eleştirisiyle birlikte kendi görüşünün de dile getirilmesini içerir. Bu görüşler, din ve bilim arasındaki ilişkiyi sınıflandırmak için ileri sürülmüştür. Bununla birlikte bu görüşler, hem genel hem de bilimsel tartışmaları şekillendiren öncelikli ve temel teşkil eden hipotezlere ışık tutulmasını sağlamıştır. Fizikçi Ian Barbour'un yaptığı bu sınıflandırma, bu çalışma alanında kullanılmaktadır. Barbour'un din ve bilim ilişkisiyle ilgili yaptığı dörtlü ayrım şunlardır: Çatışma, bağımsızlık, diyalog, entegrasyon (bütünleşme).[226]

3.2.1.1. Çatışma: Din-bilim ilişkisinin bu çeşidine göre, çatışma bilimsel materyalizm ve dini literalizm arasında meydana gelmektedir. Bu durumda çatışmanın bir kaynağı, bilimsel materyalizm; diğer kaynağı ise dini literalizm yani Kutsal Kitap metinlerinin literal (lafzi) yorumudur.[227] "Çatışma tezi, 19. yüzyılın sonunda, J. W. Draper'in *History of the Conflict between Religion and Science* (Bilim-Din Çatışması Tarihi) ve A. D. White'ın *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (Hıristiyanlık'ta Bilim-Teoloji Mücadelesi Tarihi) adlı eserlerinin etkisiyle gelişmeye başlamıştır."[228]

---

[226] Robert John RUSSELL and Kirk Wegter MCNELLY, "Science and Theology: Mutual Interaction", **Bridging Science and Religion** içinde, (ed.) Ted PETTERS and Gaymon BENNETT, SCM Press, London 2001, s.19; Ian BARBOUR, **Bilim ve Din Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma**, Çev. Nebi MEHDİ, Mübariz CAMAL, İnsan Yay., Birinci Baskı, İstanbul 2004, s. 27, (Bundan sonra bu esere BD şeklinde atıfta bulunacağız.)

[227] BD, s. 31

[228] BD, s. 31

Bilimsel materyalizm, dünyanın sadece maddeden oluştuğunu, zihin, ruh ve Tanrı'nın yeri olmadığını iddia etmektedir. Ayrıca bilimin gerçek bilgiyi elde etmek için tek güvenilir yol olduğunu ve dinin bize dünya veya insan hakkındaki gerçek değerlerle ilgili hiçbir şey söylemediğini iddia etmektedir. Kutsal Kitaba dayalı metinlere bağlı olanlar ise Kutsal Kitabın yorum gerektirmeden literal (lafzi) okunması gerektiğine, sadece onun dünya, insan ve Tanrı hakkında bize gerçek bilgiyi verdiğine inanırlar. Ve onlar, bilimi Kutsal Kitap inancına karşı çıkma, meydan okuma olarak görürler.[229]

Whitehead, Kutsal Kitaba dayalı metinlere bağlı olanlarla ilgili Ortaçağın ilk dönemlerinde "Cennet gökyüzündedir, cehennem yeraltındadır: yanardağ cehennemin ağzındadır" iddiasını örnek vermektedir. Nitekim bu inançlar, cennet-cehennemin genel öğretileriyle ilgili popüler bir anlayışı etkilemiştir. O dönemde bu fikirler, herkesin gelecek durumun öğretilerle işaret edildiğini düşündüğünü gösterir. Aynı zamanda ileri sürülen bu öğretiler, Hıristiyan inancının etkili taraftarlarının açıklamalarını da etkilemiştir. Whitehead bu öğretilerin geleceği belirlediğine dair inançla ilgili bir yorum yapmazken, bilim-din çatışması örneğinde bu Ortaçağ fantezilerinin yayılmasıyla dine büyük katkı sağladıklarından dolayı bu öğretilerin doğru olabileceğini söylemektedir.[230] Galileo ise bu öğretilerden cennet öğretisini şöyle değerlendirmiştir: Dinin amacı, bize cennetin nasıl olduğunu değil, oraya nasıl gideceğimizi öğretmektir. Bununla birlikte Galileo'ya göre kutsal metnin literal (lâfzî) yorumu, onun bilimsel teoriyle çatışması ispat edilmediği sürece yanlış değildir. Fakat Galileo'nun bu görüşü çatışmaya yol açmıştır.[231]

Bilimin değişebilirlik özelliğinden dolayı bilim adamları, bir önceki anlayış ile bir sonraki anlayışı uzlaştıran daha geniş bir vizyonu kabul etme ümidiyle önceki anlayışı bırakmak ve geleceği belirlemek zorundadır. Whitehead'e göre aynı şekilde din ve bilim arasındaki zıtlığı ve her iki taraf arasında var olan çeşitli sorunları ortadan kaldırmak için bu ilkelerin uygulanılması gerekmektedir. Nitekim biz, "yetkili otoritenin ve kendimizin eleştirel araştırmasına dayanan sağlam delillerle

---

[229] Robert John RUSSELL and Kirk Wegter MCNELLY, a.g.m., s. 20

[230] SMW, s. 189-190

[231] BD, s. 28

doğrulanmış görünmeyen düşüncenin herhangi bir alanındaki hiçbir şeyi kabul etmeyiz."[232]

Barbour'a göre din ve bilimin çatıştığı iddia edilen konulardan biri de evrim teorisidir. Kutsal Kitap metinlerine bağlı olanlar, evrim teorisiyle dini öğretilerin (özellikle yaratılış öğretisiyle) çatıştığı görüşündedirler. Ateist bilim adamları ise evrim teorisinin hiçbir şekilde teizmle bağdaşmayacağı görüşündedirler. Bunun sonucunda da her iki taraf, din ve bilimi birbirine düşman olarak görmektedir.[233]

Bu durumda da bilimsel materyalizm ve dini literalizm, bilimle dinin bir noktada uzlaşamayacağını ve bunlar arasında bir tercih yapılması gerektiğini iddia etmektedir.[234] Ancak Barbour'a göre "teizm, bilimle değil, materyalist metafizikle çatışmaktadır."[235]

Papa II. John Paul'un söylemine göre "bilim, dini hata ve bâtıl inançlardan, din ise bilimi, aşırı hayranlık ve yanlış kabullerden temizlemelidir. Her birisi diğerine, ikisinin de gelişebileceği geniş bir ortam sağlamalıdır."[236]

3.2.1.2. Bağımsızlık: Bağımsızlık tipolojisi, bilim ve dinin çelişen/birbirine zıt metotlar, farklı diller kullandığını iddia etmektedir. Burada bilim ve dine tamamen birbirinden ayrı olarak bakılmaktadır. Bu durumda bilim ve din arasında çatışma yoktur. Bununla birlikte ne karşılıklı etkileşim ne de diyalog vardır. O halde bağımsızlık tipolojisine göre bilim ve din arasında çatışma, karşılıklı etkileşim ve diyalog yoktur. Çünkü her iki alanın sordukları sorular, uğraştıkları konular, kullandıkları dil ve yöntemler farklıdır. Bilim, araştırma metodu olarak aklı kullanır, din ise vahyi kullanır. Bilim olgulara, din ise değerlere dayanır. Bilim objektiftir, din ise sübjektiftir. Bilim değiştirilebilir ancak din değiştirilemez. Bilimsel dil, dünyadaki şeylerden bahseder. Din ise duygularımızı, ümitlerimizi, inançlarımızı tanımlamaya yönelik bir dil kullanır.[237] "Bilim, nesnel, genel ve tekrarlanabilir verileri açıklamaya çalışır. Din ise âlemdeki düzen ve güzelliğin varlığını ve iç

---

232 SMW, s. 184
233 BD, s. 20
234 BD, s. 31
235 BD, s. 36
236 BD, s. 38
237 Robert John RUSSELL and Kirk Wegter MCNELLY, a.g.m., s. 20-21

dünyamızdaki (suç, endişe, anlamsızlık, merhamet, güven gibi) tecrübeleri araştırır. Bilim deneysel olarak yoklanabilir nicel tahminlerde bulunmakta, din ise Tanrı aşkın olduğu için sembolik ve analojik dil kullanmaktadır."[238] Buna göre din ve bilim, "yaşamın farklı alanlarını veya gerçekliğin farklı yönlerini yansıttığı"[239] için onlar arasında bir çatışmanın olması mümkün değildir. Zira din ve bilim, birbirinden bağımsız iki alan olarak ilişkisiz bir şekilde bir arada olabilirler.[240]

Sonuç olarak din-bilim ilişkisinde alternatif bir yol olan bağımsızlık görüşü, din ve bilimi farklı fonksiyonlarından dolayı birbirinden bağımsız diller olarak yorumlamaktadır.[241] Din ve bilim bu farklı fonksiyonlara sahip olduğu için de birisini, diğerine göre yargılamak doğru olmaz.[242]

Barbour'a göre "biz, yaşamı net bir şekilde kompartımanlara ayrılmış olarak tecrübe edemeyiz, ancak onu bir bütünlük içinde tecrübe ederiz."[243] Dolayısıyla bağımsızlık görüşü, din ve bilim arasında problemleri çözmek için yeterli görünmemektedir.

3.2.1.3. Diyalog: Din-bilim ilişkisine bir model olarak diyalog ise din ve bilim arasında farklılıkların yanı sıra benzerliklerin de bulunduğunu iddia ederek bu iki alanın yöntemlerinin karşılaştırmasını yapar ve din-bilim arasında diyalog şeklinde bir ilişkinin mümkün olduğunu ifade eder.[244]

Bilim bize dünya hakkında çok şey söyleyebilirken, bilimin sınırları üzerinde duran, bilimi besleyen, canlandıran birkaç soru da bulunmaktadır. Eğer evrenin bir başlangıcı varsa, evrenden önce ne olmuştu? Biz niçin şefkat/merhamet (compassion) veya fedakârlık (altruism) duygusuna sahibiz? Niçin evren vardır? Dolayısıyla bazı insanlar, kendi teorilerini test eden bilimin yöntemlerinin dininkinden tamamen farklı olmadığını, benzerliklerin de olduğunu iddia etmektedir. Bilim, veri olarak deneysel olguları, din ise kutsal metinler, dini tecrübe ve ayin kullanmasına rağmen, her ikisi de gerçeğin ne olduğunu birlikte bulmaya çalışan

[238] BD, s. 40
[239] BD, s. 21
[240] BD, s. 20
[241] BD, s. 41
[242] BD, s. 42
[243] BD, s. 44
[244] BD, s. 21

bilgin topluluğunu içerir. Ayrıca din ve bilim her ikisi de, rekabet eden teoriler (dinde teoriler, öğretiler olarak adlandırılır) arasında tercih yapmak için estetik değerler gibi bir metot kullanır. Bunlar gibi bilim ve dinin yöntem açısından bazı benzerliklere sahip olduğu iddia edilmektedir.[245] İlahiyatçı David Tracy'e göre de bilimde dini boyutlar bulunmakta ve dini sorular, beşerî tecrübenin sınırlarında veya durumlarında ortaya çıkmaktadır.[246] Dolayısıyla bu diyalog görüşüne göre din-bilim arasında diyalog mümkün görünmektedir.

Barbour'a göre diyalog üç şekilde olabilir: 1. Bilimdeki kavramsal model ve benzetmeler, Tanrı, atom-altı bir parçacık gibi doğrudan gözlemlenemeyen şeyleri tasavvur etmek için kullanılabilir. 2. Bilim, niçin âlem düzenli? gibi kendi sınırları içinde yanıtlayamadığı sorular ortaya koyduğu zaman dinle diyalog kurabilir. 3. Bilimsel kavramlar, Tanrı-âlem ilişkisinin analojileri şeklinde kullanıldığı zaman din-bilim arasında diyalog kurulabilir.[247]

Din ve bilim arasında var olduğu ifade edilen bu paralellikler, bu alanlar arasında farklılıkların olmadığını göstermez. Bilim dine göre daha nesneldir. Dinin ortaya koyduğu veriler de biliminkinden tamamen farklıdır ve dinin verilerini test imkânı sınırlıdır. Ayrıca amacı şahsi dönüşüm ve bir yaşam tarzı olduğu için din, daha çok entelektüel bir sistemdir. Ancak iki alan arasındaki bu farklılıkların yanında, tutarlılık, tecrübeye uygunluk kriterinin kullanımı gibi önemli paralellikler bulunduğu unutulmamalıdır.[248]

Bu durumda, diyalog görüşüne göre; din ve bilim birbirine entegre edilmeden aralarında diyalog kurabilirler.[249]

3.2.1.4. Entegrasyon (Bütünleşme): Barbour'a göre din-bilim ilişkileri arasında daha sistematik ve kapsamlı bir ilişki biçimi, entegrasyondur.[250] O'na göre bütünleşmenin üç farklı türü bulunmaktadır. Birincisi, doğal ilahiyatta (natural theology), Tanrı'nın varlığının, bilimin doğa düzeni delilinden çıkarılabileceği veya

---

[245] Robert John RUSSELL and Kirk Wegter MCNELLY, a.g.m., s. 21
[246] BD, s. 47
[247] BD, s. 21
[248] BD, s. 50
[249] BD, s. 51
[250] BD, s. 21

desteklenebileceği ileri sürülmektedir. İkincisi, doğa ilahiyatında (theology of nature), ilahiyatın ana kaynakları bilimin dışında olmasına rağmen bilimsel teoriler, yaratılış ve insan doğası öğretileri gibi dinin belirli öğretilerinin yeniden formüle edilmesinde etkili olabilir. Üçüncüsü, sistematik sentezdir. Sistematik sentezde, din ve bilimin her ikisi de süreç felsefesi gibi kapsamlı bir "metafizik"[251] içinde tutarlı bir dünya görüşü geliştirilmesine katkı yapmaktadır.[252]

Nitekim bütünleşme tipolojisi, doğal ilahiyat, doğa ilahiyatı ve sistematik sentezi içermektedir. Doğal ilahiyat, öncelik olarak dünyayla başlama ve Tanrı'nın varlığı, Tanrı'nın tabiatı, Tanrı'nın iradesi, amacı v.s. gibi Tanrı hakkında bir şey bulma çabası ve teşebbüsüdür. Doğa ilahiyatı ise öncelik olarak ilahiyatla başlar ve onu bilimin buluşlarına dâhil etmeye çalışır. Yani doğa ilahiyatı, ilahiyatın bu buluşlar ışığında yeniden biçimlendirilmesini içerir. Sistematik sentezin amacı ise ilahiyat ve bilimin her ikisini de tek bir çatı altında birleştirmedir. Sistematik sentez, ilahiyat ve bilimi Whitehead'in felsefesinden ortaya çıkan süreç metafiziği ya da Thomistik metafizik gibi genellikle tek bir metafizik sistem kullanarak birleştirir. Bu şekilde uzay, zaman, madde, nedensellik, zihin, ruh ve Tanrı gibi kavramlar, hem ilahiyatta hem de bilimsel teori ve araştırmalarda benzer şekilde kullanılır.[253] Buradan çıkarılan sonuca göre bütünleşme görüşünün din-bilim ilişkisi anlayışı, süreç din felsefesinin bu konudaki görüşüyle paralellik arz etmektir. Çünkü her ikisi de din ve bilimin tek bir çatı altında birleştirilebileceğini ileri sürmektedir.

Barbour'a göre sistematik bütünleşmeyi sağlayabilecek olan kapsamlı metafizik, süreç din felsefesinde görülebilmektedir. Çünkü süreç din felsefesi, bilimsel ve dini düşüncelerin etkisinde oluşmuştur.[254] Ayrıca bu felsefe, " tüm olayların bir ortak karakterini" çizmekle beraber "bu olayların, birçok seviyenin oluşumcu bir çoğulculuğuna götüren faklı yollarla oluşabileceğini" ifade etmektedir.[255]

---

[251] **Metafizik**, gerçekliğin farklı açılarının yorumlanabilmesi için birtakım genel kavramlar arayışıdır. (BD, s. 59)

[252] BD, s. 51

[253] Robert John RUSSELL and Kirk Wegter MCNELLY, a.g.m., s. 19

[254] BD, s. 59

[255] BD, s. 60

Daha sonraları Whitehead'in takip eden süreç din felsefecileri, dinle bilim arasında ne tür somut bir ilişki kurulabileceği konusunda yoğunlaşmışlar ve 1960'lardan sonra bu ilgi, dinle bilim arasında bir ilişki kurma çabasına dönüşmüştür.[256] Mesela Griffin, entegrasyon yaklaşımını benimsediğini ifade etmektedir.[257]

Din-bilim ilişkisinin bu dörtlü yapısının açılımı neticesinde Barbour'a göre din-bilim ilişkisi karmaşık bir konu olmasına rağmen, din-bilim ilişkisinin bu dörtlü ayrımının (çatışma, bağımsızlık, diyalog, bütünleşme) örneklerini, her yüzyılda ve her bilimde görmek mümkündür.[258]

Sonraki dönemlerde Ian Barbour'un tipolojilerine cevap niteliğinde ya da alternatif olarak çeşitli tipolojiler ortaya çıktı ve Barbour'un tipolojilerinin değerlendirmeleri yapıldı. Bu değerlendirmeleri yapanlar, bilimle yakından ilgili ilahiyatçılar olan Arthur Peacocke, John Haught ve Ted Peters'dir. İlahiyatçı ve biyokimyacı olan Arthur Peacocke, ilahiyat ve bilimin alanları, yaklaşımları, dilleri, tutumları ve görüşlerindeki benzerlik ve farklılıkları listeleyen bir tipoloji ortaya koydu. İlahiyatçı John Haught'un tipolojileri ise çatışma (conflict), karşıtlık (contrast), ilişki (contact) ve doğrulamadır (confirmation). Bu ilahiyatçının ilk üç tipolojisi, Barbour'un ilk üç tipolojisiyle benzerlik gösterirken "doğrulama" tipolojisi farklılık göstermektedir.[259] Haught, bunu bilim felsefesi çalışmalarındaki kavramlardan çıkarmıştır. Haught bu tipolojisiyle; kökleri ilahiyatta olan bilimi, destekleyen önemli felsefi varsayımların var olduğunu ileri sürmektedir. Bu felsefi varsayımlardan biri, evrenin mümkün (contingent) olduğudur. Evrenin özellikleri ve kanunlarının, olduklarından yani bizim gördüğümüz şeyden farklı olması mümkündür.[260] Bu şu anlama gelmektedir:

"Eğer biz 'oranın dışında' (out there) olan şeyi bilmek zorundaysak, gözlem yapmak ve veri almak zorundayız. Nihayetinde bilimin dayandığı deneysel metot, tabiatın mümkün (contingent) olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bu varsayım,

---

[256] Nebi MEHDİ-Mübariz CAMAL, "Önsöz", **Bilim ve Din Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma** içinde, Ian BARBOUR, İnsan Yay., Birinci Baskı, İstanbul 2004, s. 10

[257] David Ray GRIFFIN, Two Great Truths A New Synthesis of Scientific Naturalism and Christian Faith, s. xxii

[258] BD, s. 24

[259] Robert John RUSSELL and Kirk Wegter MCNELLY, a.g.m., s. 21

[260] Robert John RUSSELL and Kirk Wegter MCNELLY, a.g.m., s. 22

tarihsel olarak bakıldığında ise Hıristiyan ilahiyatındaki yaratılış öğretisine dayanmaktadır: Tanrı evreni özgür olarak yarattı ve muhtemelen Tanrı, evreni şimdiki olduğundan daha farklı yaratabilirdi. Bu durumda, Hıristiyan ilahiyatı, bilim felsefesinin ve bilimin keşfettiği tabiat görüşünün temelini oluşturmaktadır." [261]

Haught'a göre din ve bilimin temel birliği, ancak doğrulama (confirmation) adı verilen yaklaşımda sağlanabilir. Çünkü bu doğrulama yaklaşımı, din ve bilimin iki farklı düşünce olmasına rağmen "doğal insan arzusunun ayrı ve gizemli kaynağında ortak bir kökeni paylaştığını ileri sürmektedir. Hem din hem de bilim, varlığımızın merkezinde bulunan gerçeğin temel arzusudur. Nitekim din ve bilim gerçeğin temel ilgisinde paylaştıkları kaynaktan dolayı ayrı yönlerde gidemezler."[262]

Ted Peters de Barbour'un dört tipolojisinden çok az farklı olan genişletilmiş bir tipoloji geliştirdi. Örneğin, O'nun 'çatışma'yı ele alış tarzı, "Tanrı fikrini reddeden ateist bilimsel materyalistler ve sadece bilimin, gerçek bilgiyi (hatta Tanrının bilgisini de dâhil) ortaya koyduğunu savunan bilimsel emperyalistler arasında farklı değerlendirmeye yol açmıştır." [263]

Peters'e göre "bilim ve ilahiyatın örtüştüğüyle ilgili varsayımsal uyum; ilahiyat ve bilimdeki ortak konuları keşfetmekle birlikte bizi bu konuların ötesindeki başka konuları açıklamaya da cesaretlendirmektedir." [264]

Bilim adamı Stephen Jay Gould, bilim ve dinin insan araştırmasının iki farklı alanını oluşturduğunu ileri sürmektedir. Bölümlere ayırma veya bağımsız bir modelin savunucusu olarak Gould, her biri otoritenin kendi meşru alanına sahip olduğu için yani hayatın farklı iki alanı olması nedeniyle din ve bilim arasında gerçek bir çatışmanın olmadığını ve bu alanların yani din ve bilimin örtüşmediğini iddia etmektedir. Bununla birlikte Gould, bu iki entelektüel alanın karşılıklı etkileşim yaratan ortak sınırı paylaştığını kabul etmektedir.[265]

---

[261] Robert John RUSSELL and Kirk Wegter MCNELLY, a.g.m., s. 22

[262] Seth HOLTZMAN, a.g.m., s. 78

[263] Robert John RUSSELL and Kirk Wegter MCNELLY , a.g.m., s. 22

[264] Robert John RUSSELL and Kirk Wegter MCNELLY , a.g.m., s. 22

[265] Stephen Jay GOULD, "Two Separate Domains", **Philosophy of Religion Selected Readings** içinde, Michael PETERSON, William HASKER, Bruce REICHENBACH, David BASINGER, Second Edition, New York Oxford, Oxford University Press, 2001, s. 499

Holtzman'a göre Barbour'un din-bilim ilişkisi ile ilgili görüşü, süreç felsefesinin bu konudaki görüşüyle örtüşmektedir. Nitekim Barbour, "din ve bilimin tamamlayıcı diller" olduğuna inanmaktadır. Diğer bir ifadeyle Barbour'a göre din ve bilim, faklı perspektiflerden aynı gerçekliği analiz etmenin tamamlayıcı yollarıdır.[266]

Bilim ve din arasındaki görünürdeki çatışmaya çözüm bulma, süreç din felsefesinin temel amaçlarından biridir. Süreç felsefesinin din ve bilimle olan doğal ve sosyolojik ilişkisine dayanarak "Felsefe, din ve bilimi rasyonel düşünce alanı içinde kaynaştırmasıyla önemli bir role sahiptir."[267] Bu iddiaya göre süreç din felsefesi, din ve bilim kavramlarını sadece düşüncenin iki tipi olarak değil, aynı zamanda onları iki farklı güç olarak yani dini, dini sezgilerimizin itici gücü olarak; bilimi de doğru gözlem ve mantıksal çıkarım için itici güç olarak görür. Bu itici güçle, bedensel itici güçten farklı olan, insan düşüncesini ve davranışını etkileyen en güçlü genel güçler kastedilmektedir. Bu görüş ışığında Whitehead "tarihin gelecek akışının" din ve bilim arasındaki ilişkiye bağlı olduğunu söylemenin abartı olmadığını söyler.[268] Bu, insanlığın geleceğinin din-bilim arasında kurulacak doğru ilişkiye bağlı olduğu anlamına gelir. Böyle bir iddia, medeniyete yapılabilecek bir katkıyı sergilemektedir.[269]

Süreç din felsefesinin kabul ettiği, din ve bilimi, tek bir rasyonel düşünce alanı içinde entegre etme veya bütünleştirme girişimi, Griffin'e göre iki temel sebepten dolayı önemlidir: 1. Gerçeğin uyumu (harmony of truth) görüşünden umudumuzu kesmemeliyiz. 2. Bu bütünleşme veya bütünleştirme eksikliği, medeniyetin geleceğini tehlikeye atar. Bunun da üç sebebi bulunmaktadır. Birincisi, bilimsel ve dini topluluklar birbirine kuşku ve düşmanlıkla baktığı, birbirine güvenmediği sürece, bugün medeniyetimizi tehdit eden problemlerin (küresel ekolojik kriz gibi) üstesinden gelmek için onların işbirliği yapmaları veya birlikteliği zor olacaktır. İkincisi, bilim tarafından ortaya konulan gerçekleri hesaba katmayan din, çok tehlikeli olabilir. Diğer bir ifadeyle din, bilimin ortaya koyduğu gerçekleri dikkate almaz ve önemsemezse, bu durum medeniyetin geleceğine ilişkin çok büyük

---

[266] Seth HOLTZMAN, a.g.m., s. 77
[267] RS, s. 20
[268] RS, s. 20
[269] RS, s. 20

tehlike arz etmektedir. Üçüncüsü, dini tecrübe tarafından ortaya konulan gerçekleri dikkate almayan, önemsemeyen bilim de medeniyetin geleceği için tehlike içermektedir. Çünkü dinin koyduğu gerçekleri hesaba katmayan bilim içinde şekillenen bilimsel dünya görüşüne göre, medeniyetin geleceğine katkı sağlayacak olan normatif/kuralcı olmayan değerler ortaya çıkar.[270]

Bilimsel ve dini düşünceler arasındaki görünür çatışmayla ilgili Whitehead'in çözümünü anlamanın yolu, O'nun ortaya koyduğu **bilimsel ve dini natüralizm** olan yeni formu görmektir. Natüralizmin bu yeni formu, dünyanın en temel kozal süreç akışını durduran ilahi varlık fikri anlamındaki süpernaturalizmi reddeder. Bu sınırlı anlamdaki naturalistik varlık, Whitehead'in süreç din felsefesini dini ve teistik varlıktan alıkoymaz.[271] Whitehead'in savunduğu bu yeni natüralizm formu, naturalistik teizmdir.[272]

Süreç din felsefesinin temel görevi, kendisiyle tutarlı ve bütün tecrübe olgularına uygun olan bir metafizik kozmoloji geliştirmektir. Uygun olmak, sadece doğal bilimlerle temellendirilemez. Aynı şekilde estetik, etik ve dini sezgilere de aynı önemi vermek gerekmektedir. Felsefenin aslında en temel görevi bilim ve dinin düşüncenin rasyonel alanında bütünleşmesini sağlamaktır. Ancak her iki alandaki yani bilim ve dindeki abartmanın, aşırılığın üstesinden gelinmezse bu bütünleşmenin sağlanması imkânsızdır. Bilim yönündeki abartılar, bilimsel materyalizm ve algının (perception) duyumcu (sensationalist) öğretisidir. Din yönündeki temel abartı ise ilahi kudret/her şeye gücü yetme (omnipotence) düşüncesinin olmasıdır. Süreç felsefesi bu düşünceleri, 'panexperientialist' ontoloji, duyumsal olmayan kavrayışın (prehension) temel olduğu algı (perception) öğretisi ve zorlayıcıdan (coercive) ziyade ikna edici (persuasive) olan ilahi güç ile değiştirir.[273] Diğer bir ifadeyle süreç din felsefesinin ileri sürdüğü bu görüşler, din-bilim arasındaki problemleri çözme çabasıdır.

Nitekim süreç din felsefesi; felsefenin temel görevinin, insan tecrübesine dayanan bütün sezgilerin uzlaştırılabileceği bir kozmoloji inşa etmek olduğu inancına

---

270 RS, s. 20-21

271 RS, s. 21

272 RS, s. 22

273 David Ray GRIFFIN, "Process Philosophy", a.g.y.

dayanmaktadır. Kozmoloji, genellikle bilimsel tecrübeler kadar dini, etik, estetik tecrübelere de dayandırılmaktadır. Ancak modern çağda kozmoloji, gittikçe sadece bilime dayandırılmaktadır. Süreç felsefecileri, ‘bilimsel materyalizm’ olarak adlandırılan bu modern kozmolojiyi bazı yönlerden yetersiz buldu. Birincisi bu modern kozmoloji, estetik, etik, dini gibi insan sezgileri için yetersiz kalmaktaydı. İkincisi, daha çok pratikte bize gereken yararı sağlamayan ortak duyu (common sense) inançlarımız için yetersiz kalmaktaydı. Mesela, düşüncelerimizi ve eylemlerimizi önceki faktörler tarafından tam olarak belirleyemeyen inanç gibi. Böyle inançlar, varlığı açıklamaktan ziyade felsefi düşünceye bir ölçüt sağlamalıdır. Bu ölçütü kesin bir şekilde ifade eden Whitehead ve Hartshorne, Peirce ve James’ın şu pragmatik sözünü benimsemiştir: “Eğer düşünce pratikte yaşanmazsa, bu düşünce teoride doğrulanamaz.” [274] Nitekim Whitehead bunu, şu cümlelerle ifade etmektedir: “*Pratikte her ne bulunursa bulunsun, metafizik tanımlamanın faaliyet alanı içinde olmalıdır. Tanımlama pratiği dâhil etmekte başarısız kalırsa, metafizik yetersiz kalır ve yeniden düzenlenmeye ihtiyaç duyar*.”[275]

Aynı zamanda bilimsel materyalizm dünya görüşü bilim için bizzat kendisinin de yetersiz olduğuna inanmaktadır. Bu, biyoloji ve psikolojide çok açık bir şekilde görülmektedir. Hatta bu, fizik için de geçerlidir. [276]

Cobb ve Griffin’e göre bilim ve dinin bütünleşmesi, sadece bilimin dinle birbirlerine sundukları uyum görüşünden dolayı değil, böyle bir bütünleşmenin yol açacağı eksiklikten dolayı medeniyetimizin gelecekte düşeceği tehlikeyi ortadan kaldırmak için çok önemlidir.[277] Bununla birlikte Whitehead’e göre, “din ve bilim arasındaki çatışma hakkında telaşlanmamıza gerek olmadığını düşünmek yanlış olacaktır. Çünkü entelektüel çağda, gerçeğin uyumu görüşü yönünde bütün ümitlerimizi içeren etkin bir bilgi olmayabilir.”[278]

Ayrıca her iki alanın bazı özellikleri; din-bilim ilişkisi açısından bazı yeni düzenlemeler yapılması gerektiğini göstermektedir. Din ve bilimle ilgili olan olaylar, farklı yönlere sahiptirler. Din, “ahlakî ve estetik değerler üzerine düşünmeyi

[274] David Ray GRIFFIN, “Process Philosophy”, a.g.y.
[275] WHITEHEAD, “Nazari Felsefe”, s. 229
[276] David Ray GRIFFIN, “Process Philosophy”, a.g.y.
[277] John A. JUNGERMAN, a.g.e., s. 2
[278] SMW, s. 185

içerirken, bilim ise fiziksel fenomenlerin işleyişini düzenlemeyi gözlemlemek için genel şartlarla ilgilidir. Bilim tarafında yerçekimi kanunu varken, din tarafında ise Kutsallığın güzelliğini düşünme vardır. Bir tarafı gören diğer tarafı kaçırır, diğer tarafı gören ise bir tarafı kaçırır."[279]

Whitehead'e göre din ve bilim arasındaki ilişkide ortaya çıkan problem, din ve bilim kavramlarına verdiğimiz bazı açık fikirleri, zihnimizde sahip olduğumuzla açıklamak istememizden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden din ve bilim arasında var olduğu iddia edilen çatışma, doğal olarak üzerinde yoğunlaştığımızda "zihnimizde olan şeydir. Özellikle 20. yüzyıl boyunca dini inançlar ve bilimin sonuçları birbiriyle uyuşmaz bir alan olarak kabul edilmiştir."[280] Ancak insanlık tarihi incelendiğinde bu iki alan arasındaki ilişkiler konusunda günümüz insanının olumsuz ve kesin bir karar vermesi mübalağalı olmayacaktır. Din ve bilim insana etki eden iki temel güçtür. Whitehead'in ifadesiyle söylersek, "dinsel sezgilerimizin gücü ve bizi kesin gözlem ve mantıksal sonuç çıkarmaya götüren güçtür".[281] Nitekim Hartshorne'un Müslüman panenteist dediği Muhammed İkbal de bu iki alan arasındaki ilişkiyi şu cümlelerle ifade etmektedir:

"Din, bilimden daha önce dini yaşantıda somut tecrübenin gerekliliğinde ısrar etmiştir. Din ile bilim arasındaki anlaşmazlık, bilimin salt ve somut deneye dayanması, dinin ise dayanmamasından ileri gelmiyor. Çünkü her ikisi de hareket noktası olarak somut tecrübeyi seçmişlerdir. Din ve bilim arasındaki anlaşmazlık, ancak her ikisinin de aynı tecrübe verilerini yanlış anlayıp yorumlama ve değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Dinin insanın hususi bir tecrübesinin gerçek özüne erişmeye çalıştığını unutuyoruz."[282]

Ancak bu yanlış anlama, din ve bilimin birbirine zıt iki tecrübe alanı olarak algılanmasına yol açmıştır. Bununla birlikte Whitehead'e göre insanlık tarihine baktığımızda "din ve bilim arasında bir çatışmanın daima var" ve "din ve bilimin her

---

[279] SMW, s. 185

[280] SMW, s. 181

[281] SMW, s. 181–182

[282] Muhammed İKBAL, **İslam'da Dini Düşüncesinin Yeniden Doğuşu**, Çev. Ahmet ASRAR, Bir Yay., İstanbul 1984, s. 46

ikisinin de sürekli gelişme durumunda" olduğunu görebiliriz.[283] Hıristiyan tarihi açısından bakarsak bunun en açık örneği,

"Hıristiyanlığın başlangıç dönemlerinde Hıristiyanlar arasında dünyanın sonunun yaklaştığı şeklinde benimsenmiş olan genel inançtır. Bu inanç, popüler dinsel öğretinin bir kısmını şekillendirmiştir. Yine erken dönem Hıristiyan teologları İncil'den fiziksel evrenin yapısı ile ilgili fikirler çıkarmışlar ve bunların kesin ve doğru olduklarına inanmışlardı. Hıristiyanlığın bu genel kabulünü tasvir etmek için şu örnek ilginçtir. Bir keşiş olan Cosmas, Hindistan ve Etiyopya'yı ziyaret etmiş bir seyyahtı. Daha sonra bu keşiş, en büyük kültür merkezi olan İskenderiye'de manastır hayatı yaşamış ve Christian Topography adlı bir eser yazmıştır. İncil metinlerine dayanan bu kitapta Cosmas, yeryüzünün dışında bulunanların (antipodes) varlığını reddetti ve dünyanın uzunluğunun kendi genişliğinin iki katı olan düz bir paralel kenar olduğunu iddia etti." [284]

Buradan hareketle bilim ve dinin, doğal dünya ve tarihle ilgili olgusal iddialarda anlaşmazlığa düştüğünü söyleyebiliriz. Nitekim,

"Tekvin'deki yaratılış öyküsü kelimesi kelimesine (literally) okunursa evrenin kökeni ve gelişmesi konusunda bilimle çatışır. Din, rastlantı, deneysel, olgusal iddialar konusunda bilimle çatıştığı zaman da insanlar, çatışan dini iddiaları reddetmek veya yeniden yorumlamak yerine bilim tarafını tutmayı tercih ederler. Dindarlar ise kabul edilen bilimin olgusal iddiaları ile kendilerini uzlaştırma yolları bulmaya çalışırlar."[285]

Bundan kurtulmak dinin olgulara bakışını değiştirmesiyle mümkündür. Nitekim daha sonraları bu ve benzeri inançların yanlışlığı, bizzat bu inancın kendisi tarafından ortaya koyulmuştur. Çünkü "Hıristiyan öğreti, kendisine değişimi uygun görmüştür."[286] Süreç din felsefesi, bilim ve din arasındaki karşılıklı bir değişim ilişkisinin varlığını kabul etmektedir. Buna göre dini görüşlerin, bilimsel görüşlerden öğreneceği şeyler olduğu gibi, bilimin de dini öğretilerden öğreneceği şeyler vardır. Felsefenin görevi de "hâkim bilimsel ilk ilkeleri oluşturan yarım hakikatlere meydan

---

[283] SMW, s. 182
[284] SMW, s. 182
[285] Seth HOLTZMAN, a.g.m., s. 78
[286] SMW, s. 182

okumak” [287] olduğunu dikkate aldığımızda, gerçeklik hakkında hakikatlerin sadece bilimsel tecrübeyle değil, aynı zamanda dini tecrübeyle de açıklanabileceğini kabul etmeliyiz.[288]

Whitehead’e göre şayet Hıristiyan dünyasında tekrarlanan bu zihin karışıklığını, din ve bilim arasında çatışmaya yol açtığı şeklinde anlarsak bu konuda tüm fikirlerimiz yanlış bir bakış açısına dayanıyor demektir.[289] Bu yanlış anlamaya göre, “din daima yanlış, bilim daima doğru”[290] olarak anlaşılacaktır. Dolayısıyla bu iki alan arasındaki ilişkiyi basit kavramlarla açıklayamayız. Her iki düşünce alanında yani bilim ve dinde, ilaveler, ayrımlar, değişimler ileri sürülür. Sonuç olarak, aynı iddia binlerce yıl önce yapıldığı gibi benzer şekilde bugün de yapılmakta ve bu iddia önceki dönemlerde düşünülmeyen anlamın yayılmasına veya sınırlamalarına maruz bırakır.[291]

Din ve bilimin tek taraflı doğru olduğu iddiası, Whitehead’e göre çatışmayı artırır. O, bu durumu şöyle açıklıyor:

“Dinin aksine bilimin söylemlerinin mutlak doğru olduğu iddiası geçerli olmayabilir. Nitekim yukarıda dini alandan verdiğimiz örneğe şimdi de bilimden iki örnek vererek dikkat çekebiliriz. Galileo dünyanın hareket ettiğini, güneşin sabit olduğunu söyledi. Engizisyon ise dünyanın sabit, güneşin hareket ettiğini söyledi. Mutlak mekân teorisini kabul eden Newtoncu astronomlar ise hem güneşin hem dünyanın hareket ettiğini söylediler. Fakat şimdi biz, bu üç ifadeden her birinin eşit şekilde doğru olduğunu söylüyoruz. Galileo’nu engizisyonla çatışması döneminde, Galileo’nun gerçekleri ifade şekli bilimsel araştırma adına yararlı bir süreçti. Ancak kendi içinde bu anlayış, engizisyonun ifade ettiğinden daha doğru değildir. Ortada bir gerçek var ki o da; dünyanın ve güneşin hareketleriyle ilgili bu sorun evrende bir gerçeği ifade etmektedir. Hem din hem bilim bununla ilgili önemli hakikatleri ortaya

---

[287] PR, s. 10
[288] RS, s. 51
[289] SMW, s. 182-183
[290] SMW, s. 183
[291] SMW, s. 183

koymuştur. Ancak o dönemin bilgileriyle savunulan hakikatleri, hiçbir zaman uyuşmaz olarak ve birbirine tamamen zıt olarak kabul ediliyordu."[292]

Dindar, dünya tarihindeki en büyük ve etkili anlamı yaşadığını iddia edebilir. Nitekim bilimin ve dinin ilkelerinin tam ve yetkin bir ifadesinin olmamasında bu farklı yaşam formlarının bakış açılarındaki anlatımın çelişkiler içermesi şaşırtabilir.[293] Whitehead'e göre aslında öğretilerin çatışması, "bir felaket değil, aksine yeni bir fırsattır."[294]

Whitehead'e göre bizde doğuştan bulunan fikirler, medeniyetimizin geleneğinde şekillenir. O yüzden,

"geleneksel fikirler asla statik değildir. Bununla birlikte bu fikirler ne zayıflatılmış anlamsız formüllerdir ne de yeni görüşler ışığında kazanılmış güçlerdir. Dolayısıyla bu fikirler, eleştirel aklın dürtüsüyle, duygusal tecrübenin kuvvetli deliliyle, bilimsel algının nesnel kesinlikleriyle dönüştürülebilir." [295]

Dini düşüncenin gelişmesiyle ilgili dinin mutlak olarak kabul edilen öğretileri konusuna bakışta işaret edilen diğer bir yön ise,

"dünyadan önceki zaman içinde ortaya çıkan belirsizlikleri ifade etmesi ve bu belirsizliklerin anlamın merkezini oluşturmasıdır. Geçmişte inanılan bir öğretideki hakiki düşünce sözlü ifadelerin sadece mantıksal analizi ile tayin edilemez. Ancak bu mantıksal analiz ihmal de edilmemelidir. Çünkü düşünce alanıyla ilgili insan tabiatının tüm tepkisi yani insan tecrübesinin tüm yönleri dikkate alınmalıdır. İnsan tecrübesinin bu tüm yönleri, insanın daha aşağı tabiatından çıkmış olan duygusal unsurlar da dâhil, birbiriyle ilişkili bir karaktere sahiptir. Bu, bilim ve felsefenin kişisel olmayan eleştirisinin, dini gelişmeye desteği olarak görünmektedir." [296]

Whitehead'e göre din, insanlığın temel tecrübelerinden bir çeşidinin ifadesidir. Dini düşünce, gelişen ifadenin kesinliği içerisinde gelişir ve sonradan olan

---

[292] SMW, s. 183–184
[293] SMW, s. 185
[294] SMW, s. 186
[295] SMW, s. 187-188
[296] SMW, s. 190

betimlemeden ayrılır. Din ve bilim arasındaki karşılıklı etkileşim, ilerleyen bu gelişmede en büyük faktördür.[297]

3.2.2. SÜPERNATURALİZM VE NATÜRALİZME YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Süreç din felsefesine göre din ve bilim arasında var olduğu iddia edilen çatışmanın kaynağı natüralizm ve süpernaturalizm olarak ifade edilmişti. Eğer bilim, bizzat kendinin, felsefe ve liberal dinin sınırları ile uyum sağlayabilirse, bilimin ortaya koyduğu zorlukların altından kalkılabilir. Aynı şekilde dinde de süpernaturalizmden uzak durulursa, din ve bilim arasındaki çatışmanın üstesinden gelinebilir.[298] Süreç din felsefesinin din-bilim çatışmasının kaynağı olarak gördüğü natüralizm ve süpernaturalizme, bu bağlamda ciddi eleştiriler yöneltilmiştir.

Whitehead'in "tam bir bilimsel zihniyete" temel olması için ele aldığı varsayım şudur:

"Evrende var olan her şey, baştanbaşa doğal düzene hâkim olan genel ilkelerin örnekleri olarak akla uygundurlar. Çünkü her ayrıntılı olay, genel ilklerin örneği olan önceki olaylarla mükemmel bir biçimde ilişkilidir." [299]

Bu genel ilkeleri (fikirleri) kabul etmeyen 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan bilimsel topluluğun temel görüşü, ilahi varlık fikrini reddeden (nonsupernaturalism) natüralizmdir.[300]

Griffin'e göre, bu öğreti, üç temel görüşe dayanır. Birincisi, bu natüralizm 17. yüzyılda kabul edilen *duyumcu algı öğretisini* kabul eder. İkincisi, dünyadaki her şeyin (insan davranışı dâhil) mekanik materyalizm açısından açıklayan ve fiziksel olmayan zihin ve ruh öğretisini reddeden bir öğretiye dayanmaktadır ve *mekanik fiziksel tabiat öğretisini* kabul eder. Üçüncüsü, modern bilimsel dünya görüşünün müdahaleci süpernaturalizmi yani müdahaleci ilahi varlık fikrini reddeden *ateist dünya görüşü* taraftarıdır.[301]

---

[297] SMW, s. 190
[298] Celal TÜRER, a.g.m., s. 49
[299] RS, s. 22
[300] RS, s. 22
[301] RS, s. 22

Bu üç görüş bir arada kullanılarak bu natüralizme, duyumcu-ateist-materyalist natüralizm denir. Whitehead buna kısaca "bilimsel materyalizm" adı vermektedir.[302]

Whitehead, din ve bilim arasında var olduğu iddia edilen çatışmanın iki kaynağı olduğunu söyler. 1. Süpernaturalizm ile din birlikteliği. Yani din ve süpernaturalizmin bir arada olması ve işbirliği yapmasıdır. 2. Duyumcu- ateist-materyalist natüralizm ile bilimin birlikteliği. Diğer bir ifadeyle bilim ve duyumcu-atesit-materyalist natüralizmin bir arada olması ve işbirliği yapmasıdır.[303]

Bilim tarihçisi (özellikle Darwinizm konusunda uzman) William Provin'e göre bilimsel materyalizm (duyumcu-ateist-materyalist natüralizm) bize evrende insanın konumuyla ilgili dört ilke sunmaktadır:[304]

1. Tabiat, algılanabilir herhangi bir amaçlı güçlere sahip değildir. Modern bilim, dünyanın determinist ilkelere veya tesadüfe göre organize edildiğine işaret eder. Tabiatta amaçlı hiçbir ilke yoktur. Rasyonel bir şekilde kabul edilebilir hiçbir tanrı ve düzenleyen güç de yoktur.[305]

2. Modern bilim, doğuştan gelen ahlakî yasanın olmadığına işaret eder. Yani doğuştan gelen ahlakî normlar yoktur.[306]

3. Modern bilim insanın bir makine olduğuna işaret eder. Dolayısıyla insanın ahlakî bir birey olabilmesi, deterministik kalıtım ile deterministik çevresel etkilerin karşılıklı etkileşimine bağlıdır.[307]

4. Öldüğümüz zaman ölür ve yok oluruz. Öldükten sonra da herhangi bir hayatın olabileceği beklentisi içinde olamayız.[308]

Ayrıca bu görüşe göre insan için bir anlam ve amaç da yoktur.[309]

---

302 RS, s. 22
303 RS, s. 23
304 RS, s. 23
305 RS, s. 23
306 RS, s. 23
307 RS, s. 24
308 RS, s. 24
309 RS, s. 24

Günümüzde bilim, bilimsel materyalizmin etkisiyle, 'anlamlı bir şekilde dini bakış açısına' izin vermemektedir. Bununla birlikte bilim bu şekilde anlaşılmaya devam ederse, bilim ve din arasındaki çatışma da ortadan kalkmayacaktır.[310]

Din-bilim çatışması konusunda çatışma fikrini kabul etmeyen çok Hıristiyan din felsefesi vardır. Griffin'e göre dindar düşünürler, dinin açıklanamayacağını, ancak yorumlanabileceğini iddia ederek süpernaturalizme dayalı din-bilim çatışmasını kabul etmezler. Bu düşünürler çatışmanın başka kaynakları olduğunu ileri sürerler.[311] Onlara göre çatışmanın kaynağı, "bilimsel yaratılışçılık" (scientific creationism)[312] ve "ilerlemeci yaratılışçılık" (progressive creationism)[313] dır. Bilimsel yaratılışçılık, Kutsal Kitap'taki "dünyanın birkaç bin yıllık olduğu" iddiası yerine onu bilimsel alanda delillendirmeye çalışır. Yani Kutsal Kitabın ifadesiyle yetinmeyip bu iddiayı bilimsel olarak temellendirmeye teşebbüs eder. İlerlemeci yaratılışçılık ise evrendeki oluşumun milyarlarca yıl olduğunu kabul ederken, sonraki türlerin önceki türlerden evrim geçirdiğini reddeder. Ancak bu öğreti, çeşitli türlerin özel bir yaratma dizisiyle meydana geldiğini ileri sürmektedir.[314]

Dindar grupların süpernaturalizm fikrinde ısrar etmelerinin Griffin'e göre iki sebebi vardır. Birincisi, Tanrı'nın Kadir-i Mutlak (omnipotence)'lığını savunmaktan kaynaklanmaktadır. Kadir-i Mutlaklık fikrinin 'ikna etmekten ziyade zorlayıcı' güç olarak kabul edilmesiyle ortaya çıkan problemler süpernaturalizm görüşüyle ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. İkincisi, Tanrı'nın Kadir-i Mutlak olarak kabul edilmesiyle evrendeki kötülüğün varlığı problemi ortaya çıkmaktadır. Bu problem de süpernaturalizmle ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.[315]

---

[310] RS, s. 24

[311] RS, s. 24

[312] **Scientific creationism (Bilimsel Yaratılışçılık):** Birçok dini grup içinde desteklenen ve evrime karşı olan inanç veya düşünce okuludur. Kutsal Kitaptaki "yaratılış" öğretisinin bilimsel delillerle desteklendiğini iddia eder ve modern bilimle Kutsal Kitabın "yaratılış" öğretisini uzlaştırmaya çalışır. (Wikipedia, The Free Encyclopedia, "Creation Science" maddesi, Erişim: http://en.wikipedia.org/wiki/Scientific_creationism)

[313] **Progressive creationism (İlerlemeci Yaratılışçılık):** Türlerin değiştiğini veya evrim geçirdiğini kabul eden, aynı zamanda bu sürecin Tanrı tarafından yönetildiğine inanan düşünce okuludur. Bu düşünce okuluna göre Tanrı, canlıları özel bir şekilde sıralı ve genetik olarak eski türlerle ilişkisiz şekilde yaratmıştır. Bu düzenin açıklaması da fosil kayıtlarında görülebilir. (Wikipedia, The Free Encyclopedia, "Progressive Creationism" maddesi, Erişim: http:// en.wikipedia. org/ wiki/Progressive_creationism)

[314] RS, s. 24-25

[315] RS, s. 29

Liberal süpernaturalizm taraftarları, "Tanrı'nın sadece doğal sebepler yoluyla iş yaptığını ileri sürerek, ilahi varlık fikrini reddeden natüralizmle (nonsupernaturalism) olabilecek herhangi bir çatışmadan kaçınmışlardır. Bu durum, 20. yüzyılın başlarında Rudolf Otto'nun "Natüralizm ve Din" (Naturalism and Religion, 1907) ve O'nun daha sonraki "Darwinizm ve Din" (Darwinism and Religion, 1931) isimli eserleri ile güçlenmiştir.[316]

Modern bilim, "naturalistik felsefeye güvenmesiyle değer (value), normatiflik (normativity), teleolojik sebep, fiil (action), bilgi, özgürlük, akıl (reason), anlam gibi hümanistik kategorileri onaylamaya karşı çıkmıştır. Naturalistik açıklama ve onun varsaydığı bilimsel açıklama, bulunan normatif ihtiyaçların gerçek olmadığıyla beraber değer-özgür bir dünya sunmaktadır."[317]

En önemli sorunlardan biri, modern bilimsel natüralizmi reddetmek için rasyonel bir temelin olup olmadığı sorusudur. Bilim ve din arasında deneysel inançlar konusunda çatışma meydana geldiği zaman bilim, dine göre avantaja sahip olabilir. Ancak onlar arasındaki çatışma kategorik önermeler konusunda olduğu zaman bilim hiç bir avantaja sahip olamaz.[318]

Herhangi bir dünya görüşünün öncelikle içsel olarak tutarlı olması gerekmektedir. Naturalistik dünya görüşü kendi kategorileriyle tutarsız mıdır? Modern bilimin naturalistik dünya görüşünün içsel olarak kusurlu olduğuna inanmak için bazı deliller vardır. [319] Holtzman bunları şu şekilde ifade ediyor:

"Natüralizm, bir felsefi teori olduğunu ve teoriyi kabul etmemizi sağlayacak deliller kullanarak akla dayandığını iddia etmektedir. Ayrıca natüralizm, felsefi bilgi sunma anlamındadır. Ancak natüralizmin kendi kategorileri, delillerin, normatifliğin ve bilginin imkânına, natüralizmi belirten ve savunan özgürlük ve fiillerin (tasarlanmış özgür fiiller de dâhil) imkânına izin vermez. Ne de natüralizmin kategorileri, natüralizmin teoriler, muhakeme ve bilgiyi içeren bilim anlamını ifade etmesine izin verir. Natüralizmin kendi kategorileri, zihin tarafından özgür bir

---

[316] RS, s. 27

[317] Seth HOLTZMAN, a.g.m., s. 86

[318] Seth HOLTZMAN, a.g.m., s. 91

[319] Seth HOLTZMAN, a.g.m., s. 91

şekilde teori oluşturulabilmesi ve ifade edilebilmesi için bizzat kendisinin imkânına bile izin vermez."[320]

Epistemolojik açıdan da natüralizm yetersizdir. Holtzman'a göre,

"natüralizmin sunduğu deliller, epistemik olarak ele aldığı duyumsal tecrübenin anlamını ifade etmez. Duyumsal tecrübe, objeyi tecrübe eden bir süjeyi içerir. Natüralizm, süjenin ve tecrübenin kavramlarını açıklamada birtakım güçlüklere sahiptir. Zihinsel alan olan sübjektiflik, sadece fiziksel objeleri, özellikleri ve süreçleri kabul eden bir dünya görüşü ile uyuşmaz. Bir tecrübe, teorik olarak bir olgusal olaydan daha çok anlamın bir yapısı olarak görünmektedir. Dolayısıyla natüralizm, çözülemez mantıksal bir karışıklığa ulaşmıştır. Çünkü natüralizmin iddiaları ve varsayımları zorunlu olarak çatışır. Şayet naturalistik varsayımlar doğruysa, natüralizm anlamlı olamaz. Şayet natüralizm anlamlı ise onun varsayımlarının yanlış olması gerekmektedir. Ve onun doğru varsayımları, hümanistiktir."[321]

Sonuçları açısından da naturalist yaklaşım, insanlığı yok edecek derecede ekolojik felakete yol açmaktadır. Natüralizm ile ilgili bu suçlama modernitenin kültürel eleştirel alanında ve sanatta bulunan naturalist dünya görüşü altında devam eden yaşamla ilgili belirgin yargıyla bağdaşmaktadır.[322]

Natüralizmin bu eleştirileri, natüralizmi reddetmeyle tek başına problemi çözemeyeceğini gösterse bile, bunun için bir alternatif ortaya koyulması gerekmektedir. Sadece duyumsal tecrübenin bize dünya hakkında bilgi verdiğini savunan modern epistemolojik önerme ve gerçekliğin kategorik şekilde sadece olgusal bir yapıya sahip olduğunu savunan modern metafiziksel önerme, önceki modern hümanistik felsefi ve deneysel önermeleri iptal etmez. Ancak bu modern varsayımlar, duyumsal tecrübenin epistemik, olgusal yapının ise gerçek olduğunu inkâr etmeden değerlendirilmelidir.[323]

---

[320] Seth HOLTZMAN, a.g.m., s. 91
[321] Seth HOLTZMAN, a.g.m., s. 91
[322] Seth HOLTZMAN, a.g.m., s. 92
[323] Seth HOLTZMAN, a.g.m., s. 92

Sonuçta bilim ve din arasında, akla dayandırılmış mantıksal bir uyumluluk yani yeni bir ilişki olabilir.[324] Ancak bu, "bilim ve dinin, ortak bir ilkeler bütününü paylaşabilecekleri şekilde yeniden düzenlenmesiyle mümkündür."[325]

Buna göre bilim, **duyumcu-ateist-materyalist natüralizmi** desteklediği, din de **süpernaturalizmi** zorunlu bulduğu sürece bilim ve din arasında bir çatışmanın olacağı düşünülmektedir.[326]

17. yüzyılda modern bilimin doğuşunda süpernaturalistik dünya görüşü hâkim olmuştur. Ancak bilim adamları süpernaturalistik bir kabulü değil, naturalistik tercihe yönelmişler ve her şeyin ilahi bir güç tarafından belirlendiği süpernaturalist görüşü reddetmişlerdir. Süpernaturalizmi tam anlamıyla reddetme ise 19. yüzyılın ortalarında meydana gelmiştir. Özellikle David Friedrich Strauss'un Kutsal Kitabı eleştirisinde ve Charles Darwin'nin evrim teorisinde bunu görmek mümkündür.[327]

Daha sonraki yıllarda ise bilim adamları natüralizmi, daha çok ateizm ve materyalizm felsefesi içinde ifade etmeye başladı. ***Natüralizm*** kavramı daha çok Locke gibi ilk modern ampiristler tarafından tanımlanan duyumcu algı öğretisini kabul eder. Ancak Locke teizm ve zihin-madde düalizminin ateizm ve materyalizme yol açacağı gerekçesiyle, bu kavramların yerine natüralizm kavramını kullanılmıştır.[328]

Din (özellikle teistik din) ve bilim arasındaki ilişki açısından en önemli konu evrimdir. Evrim, Yeni-Darwinizmin (Neo-Darwinism)[329] taraftarlarının iddia ettiği gibi gerçekten bizim ve bizim dışımızdaki türlerin nasıl herhangi teistik bir yardım olmadan inorganik maddeden geliştiğini açıklaması olarak düşünülmektedir.[330]

---

[324] Seth HOLTZMAN, a.g.m., s. 93

[325] Huston SMITH-David Ray GRIFFIN, a.g.e., s. 319

[326] RS, s. 28

[327] David Ray GRIFFIN, a.g.m., s. 138

[328] David Ray GRIFFIN, a.g.m., s. 137-38

[329] **Neo-Darwinizm:** Darwinci evrim teorisinin modern yorumu olup Mendel'in Kalıtım kanunun ve Darwinizmin sentezidir. Neo-Darwinizm, modern genetik teoriyle klasik Darwinizmi bir araya getiren modern sentez olarak da isimlendirilir. Neo-Darwinizm, doğal seleksiyonun, insanlarda kalıtım yoluyla değişimleri etkilediğini ve mutasyonun bu genetik değişimlerin temel kaynağını sağladığını kabul eder. (ISCID Encyclopedia of Science and Philosophy, "Neo-Darwinism" maddesi, Erişim: http://www.İscid.org/encyclopedia/Neo-Darwinism)

[330] David Ray GRIFFIN, a.g.m., s. 147

Yeni-Darwinizm, hem "yeni-dünya" (Young-Earth)[331] hem de "ilerlemeci creationist"ler yani Kutsal Kitap'ta yazıldığı gibi dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığına inananlar ve evrim teorisine karşı çıkanlar, özellikle makro evrimdeki belli çıkışlarıyla yetersizdir. Süpernaturalistik olmayan natüralizmin reddine gerek kalmadan belirtilen bu problemler, duyumcu-ateist-materyalist natüralizmin onun (Yeni-Darwinizmin) bugün somutlaşmış tek ve hatta en iyi formu olmadığı gerçeğini ortaya koymaktadır. Süreç din felsefesinin natüralizmi yani **prehensive-panentheist-panexperientialist natüralizm,** teistik yardımın, herhangi bir süpernatural müdahale olmaksızın Yeni-Darwinizmin anlaşılmaz bıraktığı gelişmeleri açıklayabildiği bir temel ortaya koymaktadır. Tabii ki bu, Yeni-Darwinizmi reddetme anlamına gelmez.

Eğer din ve bilim arasında gerçek bir uzlaşma olacaksa, bunun için Whitehead'in önerdiği felsefi sistem uygun görünmektedir. Süreç din felsefesinin din ve bilimi uzlaştırmak için önerdiği sistem şudur: "bilimsel ve dini toplulukların kaçınılmaz varsayımlarının destekleyicisi olan **bilimsel-dini natüralizm**."[332] Buna göre ne natüralizmin dini referansları reddetmesine ne de dinin bilimsel açıklamaları reddetmesine gerek kalacaktır.

Süreç din felsefesinin **duyumcu-ateist-materyalist natüralizmi** reddetmesinin sebepleri bulunmaktadır. Bu sebepler, sırasıyla duyumculuk, materyalizm ve ateizm şeklinde eleştirilmiştir. Öncelikle süreç din felsefesi, duyumcu görüşü üç noktada eleştirilmektedir. Birincisi, modern bilimin salt duyumcu algı öğretisine indirgenmesinin yol açtığı problemlerdir. Bunlar, sebep-sonuç ilişkisi, tümevarım ve duyu algısının, zihnimizin ötesinde gerçek şeylerin dış dünyayla ilgili hiçbir bilgisinin olmadığı iddiasıdır. Bu bize kozal ilişkinin keyfi bir ilişki olduğunu söylemektedir. Bu görüş aynı zamanda "tabiatın birliği"ne olan inancın rasyonel olarak temelsiz olduğunu savunur.[333] Bilim bu birliği onlara göre,

---

[331] **Young Earth Creationism:** Dünyanın ve dünyadaki bütün canlıların yaklaşık 6 bin veya 10 bin yıl önce Tanrı tarafından yaratıldığını savunan dini bir öğretidir. Genellikle Hıristiyan ve Yahudiler tarafından inanılan bu öğretinin taraftarlarının çoğu , bilimsel yaratılışın (creation science) gelişmesinde etkin bir rol oynamaktadır. Diğer bir ifadeyle bu öğretinin taraftarları, doğaüstü yaratılışla ilgili olayların bilimsel yöntemlerle ispatlanabileceğini savunmaktadır. (Wikipedia, The Free Encyclopedia, "Young Earth Creationism" maddesi, Erişim: http://en.wikipedia.org/wiki/Young_Earth_creationism)

[332] RS, s. 29

[333] RS, s. 36

önceden varsaymaktadır. Bu da bilimin genel yasalardan bazı durumlardan çıkarıldığı sonucuna götürür.[334]

Üçüncü olarak duyu algısının, zihnimizin ötesinde gerçek şeylerin dış dünyayla ilgili hiçbir bilgisinin olmadığı iddiasıdır. Böyle bir kabul, bize ne geçmişin ne de geleceğin varlığı hakkında hiçbir bilgi vermeyecektir. Bu da bizim zaman hakkında hiçbir bilgimizin olamayacağı anlamına gelmektedir. Bilimsel teoriler, gerçek dünya, kozalite, geçmiş ve zaman hakkında konuşamayacaksa, hiçbir bilimsel teoriye de sahip olamayacağız demektir.[335]

Materyalist dünya görüşünün reddedilmesinin temelinde ise iki gerekçe bulunmaktadır. Birincisi, materyalizmin "tabiatın mutlak birliklerinin maddenin parçaları olduğunu… bu parçaların sadece dışsal olarak birbiriyle ilişkide olduğunu" ve "her şeyin mekanik bir ilişkide olduğunu" savunmasıdır.[336] İkincisi de materyalizmin maddi varlıklardan başka hiçbir gerçek varlığın olmadığını iddia etmesidir. Materyalizm, insan tecrübesi ve davranışı da dâhil her bir varlığın boş gerçekliklerin hareketleri ve dışsal ilişkilerine göre anlaşılması gerektiğini savunmaktadır.[337] Buna göre **duyumcu-ateist-materyalist natüralizmin** materyalizm görüşü, bilimin yeterliliğini açıklamada yetersiz kalmaktadır. Bu natüralizmin ateizm görüşü ise bilimin Tanrı hakkında konuşamayacağını savunmakta ve Tanrı'yı baştan reddetmektedir.[338]

Sonuç olarak süreç din felsefesi, **duyumcu-ateist-materyalist natüralizmin** iki problem ortaya çıkardığını savunmaktadır. Birincisi, din-bilim arasında görünen bir çatışma; diğeri ise; geniş fenomenler alanının, yeterli bilimsel ele alış biçimlerini engellemesidir. Bu iki problemin kaynağı aynıdır. Söz konusu bu kaynak ise bu felsefi dünya görüşünün, insan tecrübesinin yeterliliği konusunda parçacı hareket etmesi ve delilin bir parçası üzerine veya insan tecrübesinin bir çeşidi üzerine görüşünü temellendirmesidir.[339]

---

[334] RS, s. 36
[335] RS, s. 37
[336] RS, s. 41
[337] RS, s. 42
[338] RS, s. 48
[339] RS, s. 48

Whitehead bu durumu şöyle açıklamaktadır:

"*Dini dogmalar, insanlığın dini tecrübesinde keşfedilen hakikatleri kesin kavramlarla formüle etme teşebbüsüdür. Aynı şekilde fiziksel bilimin dogmaları da insanlığın duyu algısında keşfedilen hakikatleri kesin kavramlarla formüle etme teşebbüsüdür.*"[340]

Bu cümlelere göre bilim duyu algısında keşfedilen hakikatlere odaklanırken, dini öğretiler de duyusal olmayan tecrübede keşfedilen hakikatlere odaklanmaktadır. Gerçekte böyle bir ayrımın kesin olarak yapılmaması gerekmektedir. Çünkü birçok kognitif (bilişsel) kategori, mesela kozalite ve zaman konusunda, duyusal olmayan algıdan öğrenilen fikirleri kabul eder. Aynı şekilde parapsikoloji, bilimi duyusal olmayan algıya odaklanarak ele alır. Benzer şekilde birçok dini öğreti de, mesela yaratma görüşünü savunanlar, duyusal algının hakikatlerini kabul etmektedir. Ancak bilim dünyasında hâkim kozmoloji görüşü; duyu algısının, gerçekliğin mahiyeti hakkında bir bilgi sunduğunu varsaymaktadır. Bu da bilimin, gerçekliğin mahiyeti hakkındaki hakikati keşfedilebileceği anlamına gelmektedir.[341]

Böyle bir sonucu kabul etmek, insan tecrübesinin sınırlı bir bölümünü kabul etmek anlamına gelmektedir. Dini, estetik ve etik tecrübeler, bu tek yönlü bakış açısına katkı yapmaktan hariç tutulmuş olacaktır. Bilimin tek hâkim alan olduğunu düşünenlere göre bu tecrübe alanları gerçeklik hakkındaki rasyonel bilgimize hiçbir şey katmamaktadır. Aksine, süreç din felsefesi, "kozmolojik şemamızı şekillendirmede tüm tecrübe dünyamızı kabul etmekte" ısrarlı olmamız gerektiğini savunur.[342]

Şu an acil olan en entelektüel ihtiyaç; bilimin, varlıkların pozitif yerde olabildiği bir formda yeniden oluşturulmasıdır. Böyle bir bilime de temeli Whitehead'in felsefesinin sağlayacağı iddia edilmektedir. [343]

---

[340] A. N. WHITEHEAD, Religion in the Making, s. 57
[341] RS, s. 49
[342] RS, s. 49-50
[343] David Ray GRIFFIN, a.g.m., s. 147–148

SONUÇ

Batı Hıristiyan dünyasında şiddetli bir şekilde yaşanan din-bilim çatışmasının temelinde, bilimin dinden tamamen ayrı ve bağımsız bir alan olarak kabul edilmesi anlayışı vardır. Bu anlayış modern bilimsel dünya görüşünün kaçınılmaz olarak Hıristiyan inancı ile çatıştığı sonucuna götürmüştür.

17. yüzyılda başlayan süreçte din-bilim ilişkisi, farklı şekillerde kendini göstermiştir. Bu yüzyılda bilimdeki yeni keşifler, birçok dini anlayışa meydan okumuştur. Bu durum, bazı insanların geleneksel din öğretilerini savunmakta ısrar etmelerine, bazılarının ise terk etmesine, bazılarının da bilimin ışığında ve bilim karşısında kendini sağlam delillerle ortaya koyabilecek dini kavramlar formüle etmesine yol açmıştır. İncelediğimiz süreç din felsefecileri de din-bilimi insanlığın bir arada yaşayabileceği ortak tecrübe alanları olarak görmüşler ve bu anlayışa göre teoriler geliştirmişlerdir. Batı'da felsefi bir akım olarak yeni ortaya çıkmış olan süreç felsefesi ve bu felsefeden hareketle süreç din felsefesinin temelini, 19. ve 20. yüzyılda yaşanan bilimsel gelişmeler oluşturmaktadır.

Süreç din felsefesi, 20 yüzyılda fizik biliminin yeni fikirlerini dikkate alarak bilinebilen her şeyi kuşatacak bir metafizik üretmeye çalışmıştır. Bu felsefe, madde ve kozmosun evrimi hakkında öğrenmiş olduğumuz bilimsel gerçeklerin, aslında sorgulanması gerektiğini savunmaktadır. Bu felsefe bize objelerin kümeleşmelerinden ziyade, olayların birbiriyle ilişkisine ve oluşmakta olduğuna bakmamız gerektiğini öğretmektedir. Böyle bir bakış açısı, din-bilim arasında yaşandığı iddia edilen çatışmanın aksine, din ve bilim arasında bağlantısallık ilkesine göre bir çatışmanın olamayacağını göstermeye çalışır.

Süreç din felsefesi Whitehead'den hareketle, ikili mutlak (ultimate) fikrine sahiptir. Bunlar, Tanrı ve yaratıcılıktır (creativity). Yaratıcılık, "evrenin yaratıcı

sürecidir. Gerçeklik, yaratıcılığın bireyselleşmesinden oluşur."[344] Buna göre Tanrı ve yaratıcılık arasında hiçbir zaman rekabet olmamıştır. Çünkü Yaratıcılık tüm bil-fiillerde somutlaşmış formsuz bir gerçekliktir. Tanrı ise bil-fiil'dir (actuality). Tanrı, mutlak şahıs (personal ultimate) olarak adlandırılırken yaratıcılık şahıs olmayan mutlak (impersonal ultimate) olarak adlandırılmaktadır. Buna göre dini tecrübenin iki temel tipi farklı mutlak gerçeklerin (ultimate realities) tecrübeleri olmaktadır. Bu açıdan bakınca din ile bilim de hayat içinde farklı iki alan olarak görülmesine rağmen, tek bir yapı içinde değerlendirilmelidir. Bu, din ve bilim arasında var olduğu iddia edilen çatışmayı ortadan kaldırabilecek tek yapı olarak görünmektedir. Çünkü dünyada, Tanrı'dan bağımsız hiçbir şeyin varlığını düşünemeyiz.

Süreç din felsefesinin en çok üzerinde durduğu konu, özellikle 19. yüzyılın ortalarından beri din ve bilim arasında var olduğu iddia edilen çatışmaya çözüm bulma çabasıdır. Onun bu çözümü özellikle şu üç noktaya işaret etmektedir: Birincisi, çatışmanın din ve bilim arasında değil, dinsel süpernaturalizm ve bilimsel natüralizm arasındadır. İkincisi, bilime anlam verme noktasında süreç din felsefesinin ortaya koyduğu natüralizm anlayışı, ateizm ve materyalizme yol açan klasik natüralizm görüşünden daha kapsayıcıdır. Üçüncüsü süpernaturalizme dayalı bir din tanımlamasının yetersiz olmasına karşın süreç din felsefesi tarafından sistemleştirilen teistik natüralizm, dini anlama ve uygulamada daha destekleyicidir. Din-bilim arasında yaşanan çatışmanın öncelikle kaynağı tespit edilmelidir. Bu felsefeye göre bunun kaynağı, süpernaturalizm ve bilimsel materyalizmdir. Süpernaturalizm dinin mutlaklığını ve bilim karşısındaki üstünlüğünü, insan tecrübesinin gerçekliğini reddederek savunurken, bilimsel materyalizm duyumculuğu mutlaklaştırarak dine ve Tanrı'ya hayat hakkı tanımamaktadır.

Din ve bilim arasındaki görünür çatışmayla ilgili Whitehead'in çözümünü bilimsel ve dini natüralizm dediği, ne dini fikirleri ne de bilimsel sonuçları reddeden yeni bir formdur. Natüralizm ile ilgili bu yeni form, dünyanın tek kutuplu ve doğal süreci engelleyen ilahi varlık fikri anlamındaki süpernaturalizmi reddeder. Bu yeni form, *naturalistik teizm*dir.

---

[344] Ivor LECLERC, "**Whitehead's Metaphysics**", Humanities Press, New Jersey 1965, s. 209

Süreç din felsefesi, bil-fiil şeylerin, somutlaşma süreci içinde olmaları, yani var olmaları ve yok olmaları, birbiriyle ilişkileri ilkesinden hareketle din ve bilimin birbirinden tamamen ayrı değil, birbiriyle ilişkili ve aynı düşünce şeması içinde değerlendirilmeleri gerektiğini göstermektedir. Bu felsefeye göre gerçeğin araştırılmasında bilim, ilahiyat ve metafizik birbiriyle yakından ilişkilidir. Bundan dolayı ilahiyat olmadan bilim, bilim olmadan ilahiyat veya metafizik olmadan ilahiyat ve bilim üretmek mümkün değildir. Ayrıca bilim, ilahiyat ve metafiziğin birbiriyle hiçbir ilişkisi olmayan bağımsız birer alan olduğunu söylemek de doğru değildir.

Süreç ve değişim vurgusunu yapan süreç din felsefesi tek bir alanla değil, insan tecrübesinin ve insan hayatının bütün alanlarıyla ilgilenmektedir. Bununla birlikte bu felsefi anlayışa göre insan tecrübesinin ve insan hayatının bu alanları birbirine ilgisiz değil, aksine birbiriyle karşılıklı bir ilişki içinde ve birbiriyle bağlantısaldır. Bu anlamda dünyanın birbiriyle ilişkili bir birlik olduğu düşüncesine vurgu yapılmaktadır. Dünyadaki her şey bizimle ilgilidir ve biz de onunla ilgili olmaktayız. Bu birlik, bizim evrenin ilahi yapısını paylaşabileceğimizi göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

İnsan tecrübesinin veya hayatının en önemli alanlarından ikisi olan din ve bilimdir. Her iki alan da insan tecrübesi ürünü olmasına rağmen tarihsel sürece bakıldığında bu iki alanın birbiriyle rekabet halinde olduğu görülmektedir. Ortaçağ döneminde, özellikle Hıristiyan Batı dünyasında, din otorite iken bilim dine göre bir anlama bürünmektedir. Son dönemlere bakıldığında da bilim otorite görünürken, din etkin bir değer ifade etmemektedir. Aynı zamanda din ve bilim arasında bir çatışma var olduğu iddia edilmektedir. Ancak burada göz ardı edilen bir nokta bulunmaktadır. Bu da her iki alanın da insan tecrübesi olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında din ve bilim arasında karşılıklı ilişkinin olması kaçınılmazdır.

Süreç din felsefesi, Ian Barbour'un din-bilim ilişkisi için geliştirdiği tipolojilere göre entegrasyon görüşüne uygun bir çerçevede din-bilim ilişkisini ele alır. Buna göre din-bilim ilişkisi tek bir düşünce şeması içinde birleştirilebilir. Griffin, süreç din felsefesinin entegrasyon yaklaşımını benimsediğini kabul etmektedir.

Whitehead'in felsefi sistemine dayalı olarak geliştirilen süreç din felsefesinin din ve bilimi tek bir rasyonel düşünce alanı içinde entegre etme çabası iki temel gerekçeye dayanmaktadır. Birincisi, var olan gerçekliğin uyumundan umudumuzu kesmemek. İkincisi, bu bütünleşme sağlanamazsa, insanlığın günümüzde yaşadığı medeniyetin geleceğinin tehlikede olmasıdır. Medeniyetin tehlikeye girme ihtimalinin ancak şu üç özellik dikkate alınmazsa artarak devam edeceği savunulmaktadır. Birincisi, bilimsel ve dini topluluklar birbirine kuşku ve düşmanlıkla bakmayı bırakmalıdır. Şayet bu başarılamazsa, bugün medeniyetimizi tehdit eden problemlerin (küresel çevreyle ilgili kriz gibi) üstesinden gelmek mümkün olmayacaktır. İkincisi, bilim tarafından ortaya konulan gerçekleri din hesaba katmak zorundadır. Aksi söz konusu olursa bu da medeniyet için çok tehlikeli olabilir. Diğer bir ifadeyle din, bilimin ortaya koyduğu gerçekleri dikkate almaz ve önemsemezse, bu durum medeniyetin geleceğine ilişkin çok büyük tehlike arz edecek görünmektedir. Üçüncüsü, dini tecrübe tarafından ortaya konulan gerçekleri önemsemeyen bilim de medeniyetin geleceği için tehlike içermektedir. Çünkü dinin koyduğu gerçekleri hesaba katmayan bilim içinde şekillenen bilimsel dünya görüşü, insan tecrübesinin bütünlüğünü parçalamakla kalmayacak, bilimi tek hâkim unsur olarak kabul ederek, medeniyetin geleceğine katkı sağlayacak olan normatif değerleri de yok sayacaktır.

İçinde yaşadığımız bilim çağı, dinin geleneksel hâkimiyetini sarsmış ve onu bilim karşısında güçsüz kılmış olmasına rağmen, süreç din felsefesi bunun bir felaket olarak görülmemesi gerektiğini, aksine din-bilim ilişkisi için bir imkân olarak değerlendirilmesini önerir. Bilim çağı olarak isimlendirilen bu dönem bizi, bir medeniyette öncelik verilen hâkim değerler ne ise, o medeniyet de ona göre şekillenmektedir, sonucuna götürmektedir. Batı medeniyeti de modern dönemin başlarında materyalist yani maddi ihtiyaçlara öncelik vermiştir. Batı, bu ihtiyaçları karşılamaya yardım edecek olan hayat tarzını ve bu hayat tarzının yaşanabilir kılacak bilgiyi üretmekle ilgilendi. Bu da Batılı için vazgeçilmez bir hakikat haline geldi. Bu anlayış, onu yok edebilecek sonuçlarına rağmen tabiata hükmetmeyi kendilerine güç kazandıracak bir ilke olarak kabul etmeye yönelmiştir. Süreç din felsefesi bu yanlış

anlamanın hem tek tek insanlar için, hem de topyekûn insan medeniyeti için ciddi bir problem olduğuna dikkat çekmektedir.

Dünyada yaşanan olumsuzluklara karşı kayıtsız kalma imkânına sahip değiliz. İnsan, olayların birbiriyle bağlantılı bir topluluğudur. Bu toplulukta din ve bilim tamamen birbirinden ayrı iki alan olmadığı gibi, birbiriyle aynı özelliğe sahip tek bir alan da değildir. Her ikisi de bil-fiil durumlardır ve her ikisi de zamanda ve mekândadır. Önemli olan bu iki alanı, tek bir düşünce şeması içinde birleştirebilmektir.

Cobb ve Griffin, Whitehead'in metafizik ilkesiyle uyumlu olacak şekilde ulûhiyet anlayışını yorumlarken tecrübenin bütünlüğünü merkeze almışlardır. Bunun için bu felsefede Panexperientializm önemli bir yere sahiptir. Panexperientializm kavramı en genel anlamda tecrübenin temel gerçeklik olduğunu ifade etmektedir. Bu da din ve bilim arasındaki ilişkiyi tek bir düşünce şeması içinde görmemize yardımcı olacaktır.

Biz kendimizi, başka insanları, dış dünyayı tecrübe eden varlıklarız. Tecrübelerimiz, ilişkileri içeren süreçlerdir. Buna göre din ve bilimi birbirinden ayırıp, bir çatışmaya götürmemiz doğru değildir. Dini tecrübe için ilişki söz konusu olmazsa, bilim insan da dâhil çevrede olumsuz sonuçlar yaratan ahlak dışı bir alan halini alabilir. Süreç din felsefesi her bir olayın önceki olaylarla bağlantısının olduğunu savunmaktadır. Buna göre bilimsel keşifler, yaşadıkları dönemin dini anlayış ve etkilerinden bağımsız ele alınamaz. Nitekim 18. yüzyıla kadar bilim adamları dini ilahiyatlara karşı olmalarına rağmen dindar insanlardı.

Din ve bilim alanındaki ayrıntılara baktığımız zaman, aslında bu iki alanın çatışmadığı aksine örtüştüğü görülmektedir. Şayet iddia edildiği gibi, her iki alan arasında bir çatışma olsa bile, insan tecrübesinin bütünlüğü açısından bu konuda araştırmamıza son vermemeliyiz. Bu Whitehead'in ifade ettiği gibi, bir felaket olarak değil, yeni bir fırsat olarak değerlendirilmelidir. İçinde yaşadığımız dünyada bize bu fırsatı verebilecek birçok imkânın varlığını kabul edebiliriz.

Din ve bilim arasında var olduğu iddia edilen çatışmada tarafların, hayatın bütünlüğü ve bağlantısallığı ilkesinden hareketle yeniden düzenlemeler yapmaları gerekmektedir. Bu felsefe bize, hem din, hem de bilimin kendi gerçekleriyle

yüzleşmeleri gerektiğini söylemektedir. Dine nazaran, bilimin hızlı değişmesi onun doğasından kaynaklanmaktadır. Buna göre bilim, ilahiyat alanından daha hızlı değişmektedir. Bu açıdan bakınca bilimin, yaşadığı bu hızlı serüvende karşılaştığı gerçeklerle sık sık yüzleşmek zorunluluğu vardır. Whitehead'e göre aynı şekilde "din de eski güç ve ihtişamına kavuşmak istiyorsa, bilimin yaptığı gibi aynı ruhla değişimle yüzleşmek zorundadır."[345] Dinin ilkeleri, değişmez ve sürekli aynı kalabilir. Ancak din için bu ilkelerin anlatımı ve yorumlanması, sürekli bir gelişmeyi gerektirmelidir. Dindeki bu gelişim, kendine has fikirlerini sonradan gelecek olan fikirlere yol gösterici olur, ancak bu gelişim, daha sonrası için kesin değişmez doğru olarak kabul edilmemelidir. Çünkü bil-fiil şeylerin olup-yok olması ilkesi gereği, şimdi var olan, daha sonra yok olacaktır. Ancak onun sonra gelen için bir etkisi söz konusudur. Bu sonra gelen fikirler, önceki çağlarda din hakkındaki yorumlamalarda ortaya koyulan yaratıcı dünya tasvirinin etkisiyle dinin gelişimi açısından vazgeçilmez kabul edilir.

Bilimdeki ilerlemeler, çeşitli dini inançların ifadelerinde bazı değişiklik gerektirdiğini gösterir. Dini ifadelerdeki bu değişiklik ise ya önceki bilginin yeniden açılımı yapılarak ya da yeniden ifade edilerek ortaya koyulabilir. Süreç din felsefesine göre dinde yaşanacak bu gelişme, diğer bir ifadeyle süreç, din adına bir kayıp değil, kazanımdır. Dinin kendini bu şekilde tanımlamasıyla onun fiziksel olgularla ilişki kurması ve bu olguların bakış açısından hareketle dini düşünceyi geliştirmesi mümkün olacaktır. Bilimin ilerlemesi, dini düşüncenin devamlı olarak sistemli düzenlenmesi sonucunu doğurur. Bu da din için büyük bir avantajdır.

Süreç din felsefesi, dini inançların salt fikri inançlar ya da soyut fikirler olmadığını öğretmektedir. Buna göre dini tecrübeye dayanılarak verilen hüküm, hem aklın hem de tecrübenin ölçülerine uymaktadır. Din, inananları için bir hayat tarzı sunmaktadır. Buna göre her din bireysel tecrübenin, toplumsal ibadetlerin ve ahlaki davranışların ayırıcı özeliklerine sahiptir. Birey ve toplum üzerinde dönüşümü hedefleyen din, hayatın diğer unsurlarını göz ardı edemez. Bu unsurlardan en dikkat çekeni de bilimdir. İnsanın gerçekliğini görmek, insanlık medeniyetinin geleceği açısından önemlidir. Din ve bilim bu gerçeği göz ardı etmemelidir. Bu yüzden din ve

---

[345] SMW, s. 189

bilimin ortak bir ilkeler bütününü paylaşabilecekleri şekilde yeniden düzenlenmeleri mümkündür. Çünkü yaşandığı iddia edilen din-bilim çatışması sadece görünüştedir.

KAYNAKÇA

KİTAPLAR:

ALBAYRAK, Mevlüt, **Tanrı ve Süreç**, Fakülte Kitabevi, 2. Baskı, Isparta 2001.

AYDIN, Mehmet S., **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 9. Baskı, İzmir 2001.

BARBOUR, Ian G., **Bilim ve Din: Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma**, Çev. Nebi MEHDİ-Mübariz CAMAL, İnsan Yayınları, İstanbul, Haziran 2004.

COBB, John B., **Tarnsforming Christianity and the World**, Orbis Books, Maryknoll, New York 2002.

-------------------,GRIFFIN, David R., **Süreç Teolojisi**, Çev. Tuncay İMAMOĞLU-Ruhattin YAZOĞLU, İz yayıncılık, İstanbul 2006.

-------------------,GRIFFIN, David R., **Process Theology An Introductory Exposition**, The Westminster Press, Philadelphia 1976.

FREUD, Sigmund, **Bir Yanılsamanın Geleceği**, Çev. H. Zafer Kars, Kaynak Yay., İstanbul 1994.

GRIFFIN, David Ray, **Reenchantment Without Supernaturalism A Process Philosophy of Religion**, Cornell University Press, Ithaca and London 2001.

-------------------, **Two Great Truths A New Synthesis of Scientific Naturalism and Christian Faith**, Westminster John Knox Press, Louisville-London 2004.

HARTSHORNE, Charles–REESE, William L. (edit), **Philosophers Speak of God**, Univ. of Chicago Press, 1953.

HICK, John, **God and The Universe Faiths**, Oneworld Publication Ltd., Oxford 1993.

İKBAL, Muhammed, **İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu,** Çev. Ahmet ASRAR, Bir Yay., İstanbul 1984.

JUNGERMAN, John A., **World In Process, Creativity and Interconnection in the New Physics**, State University of New York Press, Albany 2000.

LECLERC, Ivor, "**Whitehead's Metaphysics**", Humanities Press, New Jersey 1965.

ÖZLEM, Doğan, **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, İnkılâp Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul Ekim 1996.

-------------------, **Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi**, İnkılâp Kitabevi, 4. Baskı, 2000.

RANDALL, John-BUCHLER, Justus, **Felsefeye Giriş**, Çev. Ahmet ARSLAN, Ege Üniv. Matbaası, Bornova-İzmir 1982.

RUSSELL, Bernard, **Why I Am Not A Christian**, George Allen and Unwin Ltd., London 1967.

SMITH, Huston-GRIFFIN, David Ray, **Unutulan Hakikat**, Çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1998.

TAYLAN, Necip, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, Şehir Yay., İlaveli 2. Baskı, İstanbul 2000.

VORLANDER, Karl, **Felsefe Tarihi**, Çev. Mehmet İZZET, Orhan SAADETTİN, Günümüz Diline Aktaran: Yüksel KANAR, Cilt 1–2, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

YAKIT, İsmail, **Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar**, Ötüken Yay., İstanbul 2002.

------------------, **İslam'ı Anlamak**, Ötüken Yay., İstanbul 2005.

------------------, DURAK, Nejdet, **İslam'da Bilim Tarihi**, Isparta 2000.

WHITEHEAD, A. N., **Dinin Oluşumu**, Çev. Mevlüt ALBAYRAK, Alfa Yay., İstanbul-Bursa 2001.

----------------, “**Nazari Felsefe**”, Çev. Mevlüt ALBAYRAK, tabula rasa felsefe&teoloji, Yıl:2, Sayı:4, Isparta, ocak-nisan 2002.

-----------------, **Süreç Epistemolojisi Bağlamında Sembolizm**, Çev. Ramazan ERTÜRK, a Yayınevi, Ankara, Eylül 2000.

-----------------, **Religion in the Making**, The Macmillian Company, New York 1926.

-----------------, **Process and Reality**, An Essay in Cosmology, Sixth Printing, The Macmillan Company, New York 1967.

-----------------, **Science and the Modern World**, The Free Press, The Macmillian Publishing Co. Inc., New York 1967.

-----------------, **Adventures of Idea**, The Macmillan Company, Published March, 1933, Eighteenth Printing, 1969.

-----------------, **Science and Philosophy**, Philosophical Library, New York 1974.

MAKALELER:

ALBAYRAK, Mevlüt, “**A.N. Whitehead’in Din Anlayışı ve Hayatın Bütünlüğü**”, Dinin Oluşumu içinde, A. N. Whitehead, Alfa Yay., İstanbul-Bursa 2001.

AYDIN, Mehmet S., “**Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi**”, Alemden Allah’a içinde, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.

COUSINS, Ewerth H., “**Process Models in Culture, Philosophy and Theology**”, Process Theology Basic Writtings içinde, ed. Ewerth H. Cousins, Newman Press, New York 1971.

CRAIG, William, “**Theism and Physical Cosmology**,” A Companion to Philosophy of Religion içinde, ed. Philip L. Quinn-Charles Taliaferro, Blackwell Publishing Oxford 1999.

ERTÜRK, Ramazan, “**Önsöz**,” Süreç Epistemolojisi Bağlamında Sembolizm içinde, A.N. Whitehead, a Yayınevi, Ankara 2000.

GOULD, Stephen Jay, “**Two Separate Domains**”, Philosophy of Religion Selected Readings içinde, Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, Second Edition, New York Oxford, Oxford University Press, 2001.

GRIFFIN, David Ray, “**Process Philosophy of Religion**,” International Journal for

Philosophy of Religion, Vol. 50, Kluwer Academic Publishers 2001.

HOLTZMAN, Seth, “**Science and Religion: The categorial conflict**”, International Journal for Philosophy of Religion, Vol: 54, Kluwer Academic Publishers 2003.

MEHDİ, Nebi–CAMAL, Mübariz, “**Önsöz**”, Bilim ve Din Çatışma-Ayrışma-Uzlaşma içinde, Ian Barbour, İnsan Yay., Birinci Baskı, İstanbul 2004.

NEVILLE, Robert Cummings, “**Foreword**”, Transforming Process Theism içinde, Lewis S. Ford, State University of New York Press, Albany 2000.

RATZSCH, Del, “**The Demise of Religion: Greatly Exaggerated Reports From the Science/Religion Wars**,” Contemporary Debates in Philosophy of Religion içinde, ed. Michael L. Peterson and Raymond J. Vanarragon, Blackwell Publishing Oxford 2004.

REEVES, Gene, “**Evvel ve Ahir Olarak Tanrı: Çift Kutuplu Süreç Teizmi**,” Çev. Mevlüt ALBAYRAK, SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 3, Yıl: 1996, Isparta.

------------------, “**Tanrı Hakkında Konuşmak: Süreçci Bakış Açısı”,** Çev. Mevlüt ALBAYRAK, tabula rasa, felsefe&teoloji, Yıl: 1, Sayı: 3, eylül-aralık 2001, Isparta.

RUSSELL, Robert John and MCNELLY, Kirk Wegter, “**Science and Theology: Mutual Interaction**”, Bridging Science and Religion içinde, ed. Ted Petters and Gaymon Bennett, SCM Press, London 2001.

TILLICH, Paul, “**Din, Bilim ve Felsefe**”, Çev. Aliye ÇINAR, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Cilt: 10, Sayı: 2, 2001.

TÜRER, Celal, “**Whitehead'in Tabiatçı Teizmi: Din ve Bilimin Uzlaştırılması**”, Felsefe Dünyası, 2003/1, Sayı 37.

WORRAL, John, “**Science Discredits Religion**”, Contemporary Debates in Philosophy of Religion içinde, ed. Michael L. Peterson and Raymond J. Vanarragon, Blackwell Publishing Oxford 2004.

SÖZLÜKLER:

AUDI, Robert (Edit.), **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Cambridge Press, 1995.

CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Paradigma, İstanbul 2000.

MACGREGORS, Geddes, **Dictionary Religion and Philosophy**, First Edition, Paragon House, New York 1989.

REESE, William L., **Dictionary of Philosophy and Religion**, Humanity Books, New York 1999.

İNTERNET KAYNAKLARI:

CARTER, Hyatt, "**The Adventurous Frontierof Process Spirituality**", Erişim: http://www. hyattcarter.com/the_adventurous_frontier.htm, (02.05.2006).

BARBOUR, Ian, "**Religion in an Age of Science**", Erişim: http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=2237, (10.05.2006).

GRIFFIN, David R., "**Process Philosophy**", Erişim: http://members.aol.com/Neo Noetics/Process_ Philosophy.html, (12. 03. 2006).

ISCID Encyclopedia of Science and Philosophy, "**Neo-Darwinism**" **maddesi**, Erişim: http://www.İscid.org/encyclopedia/Neo-Darwinism , (13.07.2006).

KIM, JeeHo, "**John B. Cobb, Jr.**"**,** Erişim: http://people.bu.edu/wwildman/ Weird WildWeb/ courses/mwt/dictionary/mwt_themes_850_cobb.htm, (27.04.2006).

STANFORD Encyclopedia of Philosophy, "**Process Philosophy**" **maddesi**, Erişim: http://plato.stanford.edu/entries/process-philosophy/#1, (27.06.2006).

The Center For Process Studies, "**What is Process Thought?**", Erişim: http://www.ctr4process.org/about/process/, (01.05.2006).

YAŞAR, Şefik, **Çağdaş Bilim Anlayışı**, Erişim: http://www.aof.edu.tr/kitap /IOLTP/1268/unite09.pdf, (01.06.2006).

WIKIPEDIA, The Free Encyclopedia, "**John B. Cobb**" **maddesi**, Erişim: http://en. wikipedia.org/wiki/John_B._Cobb%2C_Jr, (26.04.2006).

---, **"Process Philosophy**" **maddesi**, Erişim: http://www.en.wikipedia.org/wiki/Process_philosophy, (27.06.2006).

---, "**Supernatural**" **maddesi**, Erişim: http:// www.en.wikipedia.org/wiki/Supernatural, (13.07.2006).

---, “**Creation Science**” **maddesi**, Erişim: http:// en.wikipedia.org/wiki/Scientific_creationism, (10.7.2006).

---, “**Progressive Creationism**” **maddesi**, Erişim: http://en.wikipedia.org/wiki/Progressive_creationism, (10.7.2006).

---, “**Young Earth Creationism**” **maddesi**, Erişim: http://en.wikipedia.org/wiki/Young_Earth_creationism, (10.7.2006).

TEZLER:

ALBAYRAK, Mevlüt, “**Whiteheadci Ulûhiyet Anlayışı ve Ortaya Koyduğu Problemler**”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1997.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler:

Adı ve Soyadı: Kevser ÇELİK

Doğum Yeri: Gediz/KÜTAHYA

Doğum Yılı: 1980

Medeni Hali: Bekar

Eğitim Durumu:

Lise: 1994-1997 Simav İmam Hatip Lisesi

Lisans: 1997-2002 SDÜ İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans: 2003-2006 SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü/Felsefe ve Din Bilimleri ABD/Din Felsefesi Bilim Dalı

Yabancı Dil(ler) ve Düzeyi:

1. İngilizce (İyi)

2. Arapça (Orta)

İş Deneyimi:

(2004-Devam ediyor): SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Felsefesi Araştırma Görevlisi.

Bilimsel Yayınlar ve Çalışmalar:

Hakemli Dergide Yayımlanan Teknik Not, Editöre Mektup, Tartışma, Vak'a Takdimi Ve Özet Türünden Yayın

1. "Felsefe Doktrinler ve Terimleri Sözlüğü'nün Yeni Baskısı Üzerine Bir Değerlendirme", tabula rasa-felsefe&teoloji, Yıl: 5, Sayı: 13, ocak-nisan 2005, Isparta, s. 267-272, Dergi ISSN: 1302-8898.

2. "Bilim Çağında Din", tabula rasa-felsefe&teoloji, Yıl: 5, Sayı: 14, mayıs-ağustos 2005, Isparta, s. 213-216, Dergi ISSN: 1302-8898.

3. "Diyalogun Ötesinde", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl/Volume: 1, Sayı/Number: 2, güz 2005, Isparta.

Ulusal Kuruluşlarca Desteklenen Projede Görev Alma

1. Doç. Dr. Mevlüt ALBAYRAK yönetiminde "İslam Düşüncesi'nde Dini Çoğulculuk" isimli projede proje yardımcısı, SDÜ ARAŞTIRMA PROJELERİ BİRİMİ

Diğer:

28-30 Eylül 2005 tarihleri arasında düzenlenen, I. Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu (1st International Symposium On Bektashism And Alevism)'de görevli olarak bulunma.